Б. П. Вышеславцев

ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ

ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО ИМЕНИ ЧЕХОВА

Нью-Йорк 1955

THE PERMANENT IN RUSSIAN PHILOSOPHY

by

BORIS VYCHESLAVZEFF

CHEKHOV PUBLISHING HOUSE
OF THE EAST EUROPEAN FUND, INC.

Printed in the United States of America

ВВЕДЕНИЕ

Основные проблемы мировой философии являются, конечно, проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой сцециально русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные мысли и чувства в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом. В этом смысле существует русский Платон, русский Плотин, русский Декарт, русский Паскаль и, конечно, русский Кант. Национализм в философии невозможен, как и в науке; но возможен преимущественный интерес к различным мировым проблемам и различным традициям мысли у различных наций.

Характерной чертой русской философии является ее связь с эллинизмом, с сократическим методом, с античной диалектикой платонизма. Эту традицию она получила вместе с византийским христианством и восточными отцами церкви, которые были сами первоклассными греческими философами. Думаю, что эта эллино-христианская традиция глубоко соединяет нас с мировой философией, которая восходит в конце концов к Сократу и диалогам Платона. Недаром один английский философ сказал, что вся новая философия есть не что иное, как непрерывный комментарий к диалогам Платона.

Другой основной чертой, ярко выступающей в русской философии, является ее интерес к проблеме

Абсолютного. Изречение Гегеля: «Объект философии тот же, что и объект религии» — глубоко родственно русской душе и вместе с тем верно отражает традицию эллинизма. Вся античная диалектика от Сократа до Плотина есть восхождение к Абсолютному, или искание Божества.

Однако диалог Сократа и Платона есть не только восхождение к Абсолютному, но и углубление в самого себя («познай самого себя»). Абсолютное противостоит относительному; Бог противостоит человеку. Человек понятен самому себе только в противопоставлении конечного и бесконечного, временного и вечного, совершенного и несовершенного. Так мы приходим к центральному вопросу: что такое я сам? Что такое человек? Что такое личность?

Таковы основные проблемы Декарта и Паскаля, русское понимание которых представляет некоторые особенности. И вместе с тем этот вопрос составляет тему русской литературы, русской поэзии:

Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал,
Душу мне наполнил страстью,
Ум сомненьем взволновал?

Здесь мы находим сразу скепсис и сомнение рядом с мистическим чувством, находим проблему отношения человека к Богу, как и у Державина:

Но ежели я столь чудесен
Откуда происшел — безвестен,
А сам собой я быть не мог...

Русская литература философична, в русском романе, в русской поэзии поставлены все основные проблемы русской души. И если бы эти проблемы не были общечеловеческими и всемирными, то было бы непонятно всемирное понимание и всемирный интерес к Толстому и Достоевскому. Весь Достоевский

есть в сущности развитие основной темы Паскаля: «Величие и ничтожество человека», — выраженной с такой силой в знаменитом стихе Державина «я царь, я раб, я червь, я бог». В этих словах весь Достоевский и вся сущность трагического противоречия, свойственного человеку: «Здесь диавол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей». Достоевский является трагиком не менее Шекспира, и его романы легко принимают форму театральных драм. Античная идея «катарсиса» и христианская идея искупления всегда приковывали его внимание. Здесь выступает ясно интерес русской философии к проблеме страдания, к проблеме Иова, проблеме трагической судьбы и Провидения.

Первый оригинальный русский философ, каким я признаю Сковороду, русский мыслитель, богослов и поэт, еще в середине 18 века сразу выразил весь будущий характер русской философии и все его древние истоки. Он несомненно принадлежал к той духовной культуре, носительницей которой на его дориде была Киевская Академия. Культура эта черпала свои идеи в платоновской традиции греческой философии и в тесно связанной с ней свято-отеческой литературе[1]). Этот изумительный человек, знавший кроме новых языков, латинский, греческий и древнееврейский, обошел пешком Австрию, Италию и Германию. Это был русский европеец и всечеловек, каким Достоевский мечтал видеть человека вообще в своей пушкинской речи. Его любимыми философами были Сократ и Платон, он отлично знал древнюю философию и литературу, а из отцов церкви наиболее ценил Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника и нашего Нила Сорского, т. е. наиболее философских и наиболее неоплатонических отцов. В России он был везде,

---

[1]) См. о Сковороде отличную книжечку гр. П. Бобринского, Париж, 1929.

начиная от Киева и Харькова до Петербурга, Москвы, Троицко-Сергиевской Лавры и Переяславля. Он жил также в средней России у своих друзей помещиков, преимущественно у Коваленского. Позволю себе привести только две цитаты, чтобы охарактеризовать исходную точку его философии: «Сия всеглавнейшая, всемирная, невидимая Сила, едина — ум, жизнь, движение, существование — изливаясь из непостижимости в явлении, из вечности во всеобширность времени, из единства исключительно до беспредельной множественности, образуя круг человечества, уделяет оному от главности своей благороднейшее преимущество, свободную волю». А вот слова, выражающие, пожалуй, сущность современности: «Боже мой! — восклицает он, — чего мы не знаем, чего мы не можем! мы измерили моря, землю, небо, открыли несметное множество миров, строим «непонятные» машины. Но чего-то недостает. Не наполнить ограниченным и преходящим душевной бездны».

В личности Сковороды воплощаются в сущности все заветные устремления и симпатии русской философии, которые затем воплотились в личности Вл. Соловьева и всей нашей плеяды русских философов эпохи русского возрождения, как-то братья Трубецкие, Лопатин, Новгородцев, Франк, Лосский, Аскольдов и мы немногие, которые еще можем напомнить новому поколению, в чем состоит дух и трагедия русской философии, и которые старались ее продолжать в своих трудах за рубежом.

Наша встреча с западными философами сразу обнаружила разницу душевных и духовных установок. Разницу не легко показать: философия была та же, на которой воспитывались поколения русских образованных людей и профессоров. Но отношение другое: у них она воспринималась чисто интеллектуально: мышлением и наблюдением фактов. У нас —

скорее чувством и интуицией. (Особенно яркий пример — Толстой). Из «Германии туманной» мы тоже привозили «учености плоды», но «дух пылкий и довольно странный» там уже отсутствовал — мы привозили его туда с собой из России. Нас поражал их сухой, строго дифференцированный интеллектуализм — он все понимал, все анализировал, прекрасно устанавливал связь идей, но неизвестно было, что они берут всерьез, что присваивают и усваивают и излагают, как интересные воззрения и комбинации идей. Таковы, например, прекрасные труды по средневековой философии. Их поражал и иногда раздражал наш абсолютизм, максимализм, наше требование окончательных решений и сведение всех проблем к последнему смыслу всего существующего.

Они так долго утверждали «релятивность» всякого знания, что, наконец, забыли, что нет релятивного без противопоставления Абсолютному, а потом забыли об Абсолютном.

Мы были рады напомнить Западу о дорогом для нас изречении Гегеля: «Объект философии тот же, что и объект религии». Иначе говоря, что есть Абсолютное. Все же некоторое взаимное непонимание оставалось: одних раздражала наша религиозность в философии; других — наша «расплывчатая» якобы мистика в религии — преимущественно строгих томистов. Однако и на западе происходило преодоление интеллектуализма в лице наиболее нами любимых — Бергсона и Макса Шелера.

Все положение, конечно, изменилось с открытием психо-анализа[2]). Последний многое объясняет в русской манере философствовать: коллективно-бессознательное русского народа лежит как бы ближе к поверхности сознания, оно не так вытеснено из созна-

---

[2]) Теперь уже и «галльский острый смысл» заговорил о ночном и дневном.

ния, не так проработано сознанием, как на Западе. Мы более молодой, более варварский народ и потому, конечно, более ученики в философии; кое-чему можно и у нас научиться. Иначе был бы непонятен интерес Запада к Достоевскому, Толстому, даже к Чехову или Лескову.

Следует еще сказать об отношении русской философии к религии и теологии. Она постоянно привлекает ее к решению философских проблем. И это потому, что сама религия и теология была первой формой философии и переполнена философским мышлением. В Индии, Вавилоне, Египте религия вообще была неотделима от философии. В Греции от Платона до Плотина философия всегда принимает во внимание мистерии, а также древнейшие мифы, как глубоко философский и пророческий миф о Прометее. Этим объясняется и то, почему я так часто в своих статьях ссылаюсь на религиозные концепции и на теологию нашей культуры. Мы имеем, например, богатейшее философское содержание средневековой теологии, которое невозможно обойти философу. Тем не менее, отношение философов ко всему этому материалу совершенно иное, чем отношение простых верующих людей, или теологов, пишущих свои догматики. Отношение русской философии к религии в эпоху ее пробуждения и искания самостоятельных путей ясно выступает на религиозно-философских собраниях в Петербурге, ярко описанных Зинаидой Гиппиус, и еще более ясно и определенно — на московских собраниях гр. Маргариты Кирилловны Морозовой и в основанном ею же издательстве «Путь». Однако, задачи петербургских собраний были иные: там дело шло о первой идейной встрече видных представителей русской интеллигенции с высшими и наиболее образованными иерархами церкви. Это была та передовая часть русской интеллигенции, которой надоел

всяческий материализм, позитивизм и обязательное отрицание религиозных вопросов; которая сознавала, что отношение современной научной психологии, а за нею и научной философии к религии, символу, мифу совершенно иное, даже противоположное, чем то, какое существовало в эпоху Маркса и Энгельса, позитивистов и материалистов всякого рода. Теперь миф и символ представляют собою огромный интерес для психолога, философа и историка культуры, как выражение глубочайших комплексов коллективно-бессознательного.

Вся русская литература и поэзия, начиная с Державина и кончая Толстым, Достоевским и, наконец, основателем этих встреч Мережковским, переполнена этими предельными вопросами. В эту группу интеллигенции входили литераторы, писатели, часто ученые, и вообще представители высшей светской культуры столицы. Трудно отнести, например, к определенной профессиональной категории такого изумительно одаренного и образованного человека, каким был Терновцев. Нет сомнения в том, что огромный переворот был произведен в сознании русской интеллигенции Вл. Соловьевым. Впервые блестяще образованный русский философ и блестящий писатель заговорил о таких вопросах, которые до тех пор отбрасывались, как реакционные и ненаучные. Однако сближения русской интеллигенции с представителями церкви не получилось. Обе стороны говорили на разных языках. Совершенно иное получилось в Москве в Религиозно-философском обществе, которое сознательно продолжало традицию Вл. Соловьева и называлось его именем. Здесь собирались русские философы и писатели и господствовал подлинный философский диалог, касавшийся предельных тем на границе философии и религии, впрочем, и вообще всех актуальных философских тем. Здесь завершался переход

от марксизма к идеализму Бердяева и Булгакова и постепенный переход Булгакова к чисто религиозным темам. Впрочем, книга Булгакова «Свет невечерний» есть еще в сущности преимущественно философская книга так же, как его «Философия хозяйства». На этих собраниях присутствовала наиболее талантливая часть университетской философской молодежи и здесь уже предчувствовался подлинный расцвет русской философии и русской духовной культуры в предреволюционные годы. В России этот расцвет был сразу оборван принудительным марксизмом и коммунизмом, но он продолжал развиваться в изгнании среди русских ученых, философов и писателей за рубежом. Русские философы и ученые, оказавшиеся заграницей, продолжали здесь свою научно-философскую деятельность и здесь в сущности создали свои наиболее ученые и зрелые труды. Огромной заслугой о. Василия Зеньковского и Н. О. Лосского является создание двух обширных «Историй русской философии» на английском, на русском и на французском языках. Этими трудами в сущности опровергается мнение иных скептиков, что русской философии никогда не было. Мы, русские, правда, прошли через период ученичества и были добросовестными учениками всех философских школ Европы. Но этим мы можем только гордиться. Нашей задачей было использовать все лучшее, что было сделано философами Европы.

После появления этих двух книг мне нет необходимости перечислять, что именно сделано русскими философами, оказавшимися заграницей. Несомненно одно: главное и самое лучшее ими сделано уже здесь. Значительная часть произведений была переведена на иностранные языки и ознакомила с нами западную науку. Таким образом, традиция и развитие русской философии никогда не прекращались и все дело в том, как все это передать следующим поколениям.

Настоящая книга есть одна из попыток выполнить эту задачу.

Что касается СССР, то там продолжение и развитие русской философии еще более невозможно, чем продолжение русской поэзии и литературы. За 36 лет не могло появиться ни одного самостоятельного философского труда, не могло быть выражено ни одной оригинальной мысли, выходящей за пределы марксизма, который все еще топчется на своем тезисе и никак не может перейти к антитезису. Заслугами советских ученых являются исключительно переводы и издания классиков, и кроме того известное умение под прикрытием уничтожающей критики знакомить советского читателя с подлинными течениями свободной философии.

Марксизм постоянно говорит о какой-то буржуазной философии. Но не существует и никогда не существовало никакой буржуазной математики, никакой буржуазной науки и никакой буржуазной философии. Нельзя себе представить более абсурдного выражения — или же, если под буржуазией разуметь состоятельные городские классы, то никогда не было никакой науки, никакой философии, кроме «буржуазной». И все это «буржуазное» наследие было целиком усвоено и присвоено «пролетарским» коммунизмом. Но самое замечательное это то, что коммунизм и социализм были созданы вовсе не материалистическими, а, напротив, идеалистическими философами, как, например, Плотином и Фихте. Напротив, материализм был создан самыми буржуазными философами, а «экономический материализм» был подлинным выражением буржуазного характера. Такой абсолютный и неумолимый материалист, как Гоббс, был вместе с тем основателем тоталитарного абсолютизма.

I

МНОГООБРАЗИЕ СВОБОДЫ В ПОЭЗИИ ПУШКИНА

Проблема свободы и рабства, свободы и тирании является сейчас центральной мировой проблемой, она же всегда была центральной темой русской философии и русской литературы. Пушкин есть прежде всего певец свободы. Философия Толстого и Достоевского есть философия христианской свободы и христианской любви. Если Пушкин, Толстой и Достоевский выражают исконную традицию и сущность русского духа, то следует признать, что она во всем противоположна материализму, марксизму и тоталитарному социализму. Русская философия, литература и поэзия всегда была и будет на стороне свободного мира: она была революционной в глубочайшем, духовном смысле этого слова и останется такой перед лицом всякой тирании, всякого угнетения и насилия. Гений Пушкина является тому залогом: «Гений и злодейство две вещи несовместные». Неправда, будто русский человек склонен к абсолютному повиновению, будто он является каким-то рабом по природе, отлично приспособленным к тоталитарному коммунизму. Если бы это было верно, то Пушкин, Толстой и Достоевский не были бы выражением русского духа, русского гения. Поэзия Пушкина есть поэзия свободы от начала до конца.

О чем поет? Поет она свободу,
Не изменилась до конца.

Первые главы этой книги посвящены философскому обоснованию свободы. Наилучшее введение к этой книге есть «поэзия свободы у Пушкина». Полнота жизни, полнота личности есть полнота творческой свободы. Кто ее не переживал, тот не может философствовать о свободе. И Пушкин изображает это переживание на всех его степенях: от простого «самодвижения» и спонтанности жизни, от безусловного рефлекса освобождения, свойственного всему живому, от бессознательного инстинкта «вольности» — вплоть до высшего сознания творческой свободы, как служения Божеству, как свободного ответа на Божественный зов.

Нет слова, чаще встречающегося в поэзии Пушкина, чем «вольность» и «свобода»; и нет, кажется, слова более многозначного на языке человеческом; и вот поистине он развертывает все его значения, дает пережить всю многоликость, неисчерпаемость и противоречивость свободы. Все, что он отрицает и ненавидит, связано с неволей, насилием, принуждением, тиранией, самовластием. Все, что он любит, ценит, чем восхищается, что привлекает его внимание, соединено со свободой, есть ее воплощение, ее символ, или она сама: «Море — свободная стихия», «Гроза — символ свободы», ветер, орел, птичка, сердце девы — и, наконец, сам поэт — все это живет и дышит только свободой: «Затем, что ветру и орлу и сердцу девы нет закона». Старый цыган говорит в ответ на ревнивую тиранию Алеко: «К чему? Вольнее птицы младость, кто в силах удержать любовь?» Эта природная, стихийная, космическая свобода есть элемент его души. Его увлекает кочевая вольность цыган, и в ком из русских ее нет? «Как вольность весел их ночлег...» С ними он «вольный житель мира». И грустно ему, когда уходят вдаль «Телеги мирные цыганов, Смиренной вольности детей...» Все живое ищет свободы и

страдает в оковах, как птица в клетке. Эту вольность он чувствовал в себе и сочувствовал ей всюду, где ее встречал:

В чужбине свято наблюдаю
Родной обычай старины:
На волю птичку выпускаю
При светлом празднике весны...

Та же свобода влечет и его самого: свобода полета, свобода странствий, свобода «увидеть чуждые страны». Всю жизнь он мечтал увидеть Италию, которая «свята для внуков Аполлона»: «ночей Италии златой я негой наслажусь на воле»... Море манит его горизонтом свободы:

По вольному распутью моря,
Когда ж начну я вольный бег?

Придет ли час моей свободы?
Пора, пора! Взываю к ней;
Брожу над морем, жду погоды,
Маню ветрила кораблей...

Но если ему не суждено увидеть Италию, или Париж, или «в Германии туманной вкусить учености плоды», то и в родной деревне его соблазняет «праздность вольная, подруга размышленья», «леность беспечная и свободная»; «я каждым утром пробужден для сладкой неги и свободы»... Но истинный смысл свободного досуга заключается для него, конечно, в творчестве: «В глуши звучнее голос лирный, живее творческие сны»... Искусство для него мыслимо, конечно, не иначе, как «вольное искусство». Даже пировать с друзьями он любил лишь тогда, если «свобода, мой кумир, за столом законодатель». Но, конечно, не одну только стихийную или индивидуальную, творческую свободу воспевает Пушкин; он знает, что она нераздельно соединена со свободой гражданской и политической. В ней заключается истинная сила и сла-

ва народов: республиканский Рим возбуждает в нем уважение («я сердцем римлянин, кипит в груди свобода!»). В ней же слава и честь царей: он воспевает Александра «словами истины, свободными, простыми», не за империализм, а за то, что он несет народам Европы освобождение: «Ужель свободны мы? Ужели грозный пал?». Европа обнимает царя «освобожденною от рабских уз рукою». Даже величие Наполеона не в его самовластии, а в том, что «он миру вечную свободу из мрака ссылки завещал»... Для себя самого, для России, для всего мира русский поэт ждет этой свободы: «Мы ждем с томленьем упованья минуты вольности святой» (Чаадаеву). Ода «Вольность» выражает высший социальный, правовой и политический идеал поэта. Два мощных слова найдены для его запечатления:

Народов вольность и покой.

Так писал он в молодые годы, и вот как к концу дней своих он выразил высшую ценность личной, индивидуальной жизни:

На свете счастья нет,
Но есть покой и воля.

Вольность и покой — покой и воля, такова альфа и омега его поэзии. Поистине он мог бы сказать о своей лире: «О чем поет? Поет она свободу, не изменилась до конца!». В этом он видит тему зрелого своего творчества и противоположность поэзии юности, воспевавшей любовь, друзей, пиры, «Вакха и Киприду». Тоже вольность, но вольность иного произвола. Отныне он решает иное:

Разбей изнеженную лиру —
Хочу воспеть свободу миру,
На тронах поразить порок.

**
*

Но может ли человек окончательно отказаться от свободы, потерять самое чувство, самый инстинкт свободы? С точки зрения рефлексологии Павлова приходится ответить отрицательно, ибо существует безусловный рефлекс, свойственный всему живому; пойманное животное, насекомое, даже растение делают все движения для освобождения, тоже, конечно, и человек. Все живое хочет «дышать свободно», т. е. на всякое препятствие каким-либо жизненным функциям отвечает безусловным рефлексом освобождения. Откуда же в таком случае потеря свободы, властвование и подчинение? Дело в том, что существует другой рефлекс, столь же безусловный, столь же фунадаментальный для всего живого, но противоположный первому: это безусловный рефлекс власти, захвата, присвоения, овладения. Ребенок схватывает каждую вещь и тянет себе в рот, животное стремится догнать и схватить добычу; человек стремится захватить, присвоить и подчинить себе все, что может, и прежде всего своего ближнего. Похоть господства есть одна из самых сильных страстей. Эти два противоположных рефлекса или два врожденных рефлекса (Павлов говорит, что рефлекс и инстинкт — это то же самое) — безусловны в том смысле, что они даны по природе, даны от рождения, им не нужно учиться, они не созданы культурой, они элементарны и стихийны, как сама жизнь. Но культура может их воспитывать, облагораживать, превращать из стихийных сил в культурные ценности. Они противоположны и потому могут противоречить друг другу: конфликт власти и свободы есть постоянная тема личной жизни и жизни народов. Но они могут быть согласованы друг с другом, могут восполнять друг друга и служить друг другу (такова власть права и справедливости, защищающая свободу). Здесь лежит целый узел проблем, отсюда развертывается сложная диалектика сво-

боды. Она присутствует во всем творчестве Пушкина. Трагизму власти и свободы посвящены главные его произведения: «Борис Годунов», «Капитанская Дочка», «История Пугачевского бунта», «Скупой рыцарь», «Полтава», «Андре Шенье», «Вольность». Пушкин знал до конца, в чем состоит этот трагизм, знал и то, в чем состоит его разрешение. Трагизм власти в том, что она может быть соединена с преступлением; разрешение трагизма состоит в оправдании власти, в том, что она может дать личности и народу «вольность и покой».

Трагический конфликт есть источник мудрости, ибо он пробуждает и очищает дух и требует решения. Но мудрость поэтов, мудрость Пушкина, выражает себя иначе, нежели мудрость философов, ученых и политиков: не в понятиях и доказательствах, не в системах и в учениях, не в идеологиях — но в живых образах, в символах, в разных воплощениях прекрасного слова.

Воля к власти, так же как и воля к восстанию и освобождению изображается у него в ряде живых людей. Он глубочайшим образом проник в психологию того рода людей, который был ему самому абсолютно противоположен: люди, жаждущие власти и требующие подчинения, живут не для чего иного, как «для житейского волнения, для корысти и для битв». Их крайнюю противоположность составляют люди подлинной и высшей свободы, такие, которые не ищут власти и не принимают подчинения. Они суть истинно «свободорожденные» и живут «для вдохновенья, для звуков сладких и молитв». Из этих слов ясно, кто эти люди: это поэты, художники, ученые, мыслители, пророки, апостолы — люди творческого духа, люди «вдохновения» («поэты» в греческом смысле этого слова, т. е. «творцы»). Пока они верны своему призванию, они не хотят «ни царствовать, ни господство-

вать»[1]). Пушкин указал их высокое предназначение: «божественный глагол» призывает их к свободному служению через красоту, истину, мудрость и пророческое слово («глаголом жги сердца людей»). Такие люди «не надеются на князей, на сынов человеческих»... «К ногам народного кумира не клонят гордой головы». К ним принадлежал сам Пушкин, к ним же принадлежал и Павлов. Не следует забывать при этом, что рефлекс свободы врожден каждому человеку, хотя далеко не каждый достигает той высшей духовной свободы, которую Пушкин противопоставил «житейскому волненью».

Из этого не следует, что свобода понятна и ценна только каким-то аристократам духа: открытие и откровение есть удел немногих, но пользование открытиями есть удел всех, и для этого тоже нужна свобода. Свобода слова и мысли одинаково нужна как тем, кто имеет нечто сказать, так и тем, кому нужно нечто услышать. Способность воспринимать чужое творчество, питаться и восхищаться им есть тоже активность свободного духа. Если Пушкин дорог нам всем, то это значит, что вольность Пушкина, «святая вольность» еще звучит в каждой душе.

Удивительно то, что, изображая типы людей ему противоположных, Пушкин угадал и определил их бессознательную сущность, их основной инстинкт, совершенно аналогично тому, как это делал в наши дни Павлов в своей рефлексологии или, как это делает современный психоанализ. Пушкин определил их через «корысть и битвы»; но это два проявления одного и того же врожденного инстинкта захвата, завоевания, покорения, присвоения. Война была источником рабства и ограбления. «Корысть и битвы» — «злато и бу-

---

[1]) Сократ сохранил эту верность, Платон — нет.

лат», вот две формы захвата власти, две формы похоти господства:

Всё мое, сказало злато;
Всё мое, сказал булат.

Богатство через власть или власть через богатство, — но всегда власть в конце концов. Материализм со своей психологией «интересов» ничего в этом не понимает. Скупой рыцарь говорит: «мне все подвластно, я же ничему; я знаю власть мою, с меня довольно сего сознания... И музы дань свою мне принесут, и вольный гений мне поработится, и добродетель и смиренный труд». Совершенно то же самое и с гораздо бо́льшим правом и основанием мог бы сказать современный вождь любого тоталитарного государства. При этом богатство через власть гораздо надежнее, нежели власть через богатство; последнее всегда может быть отнято властью.

Несмотря на упоение властью, скупой рыцарь однако несчастлив, так же несчастлив, как и настоящий властитель и царь Борис Годунов: «Достиг я высшей власти, шестой уж год я царствую спокойно, но счастья нет моей измученной душе...» Почему же счастья нет, спокойствия нет? А потому, что «жалок тот, в ком совесть не чиста», потому, что «мальчики кровавые в глазах», потому, что власть соединена с преступлением и существует «когтистый зверь, скребущий сердце — совесть: нежданный гость, докучный посетитель...» Далеко не всякая власть оправдана и слишком часто она связана с преступлением («я свистну, и ко мне послушно, робко вползет окрававленное злодейство, и руку будет мне лизать, и в очи смотреть, в них знак моей читая воли»).

Удивительно то, что это остается верным для самых различных носителей власти: для Иоанна Грозного, не лишенного величия, но и преступного безу-

мия; для Бориса Годунова, трезвого, умного и вовсе не жестокого. Даже лучшие наши монархи, как Екатерина Великая, Петр Великий, Александр «Благословенный», связаны с преступлением (с мужеубийством, сыноубийством, отцеубийством). Принятие преступления есть ахиллесова пята власти. Трудно решить, можно ли совершенно уничтожить в человеке совесть (например, при помощи материалистического миросозерцания, при помощи атеизма), но одно несомненно: невозможно устранить тревогу и страх тиранов, вечную угрозу свержения власти. Этот страх защищается устрашением, т. е. террором. Отсюда возрастающая бдительность и тревога власти, ибо безусловный рефлекс свободы неуничтожим. Таково трагическое противоречие власти; казалось бы давно найдено его разрешение в современном праве и государстве, но нет: оно стоит перед нами во всей своей силе и сейчас, и снова требует разрешения. Вот почему высшая свобода духа отвергает тот демонический элемент, присущий власти, который составляет ее вечное искушение и который был отвергнут Богочеловеком: необходимость преклониться пред духом зла. («Дам Тебе власть над всеми царствами мира, если падши поклонишься мне, ибо она принадлежит мне, и я кому хочу даю ее»). Вот почему тщетно возлагать надежду на сильную власть, как на единственное средство спасения: «не надейся на князи... в них бо нет спасения», но еще меньше можно надеяться на пугачевых, на самозванцев, узурпаторов, революционных тиранов, «вождей» всякого рода, еще меньше можно называть их «гениями». Здесь должно прозвучать суровое слово поэта: «гений и злодейство — две вещи несовместные!». Гений и вольность — две вещи нераздельные! Вольному гению нет места среди тиранов и рабов.

***

Вольный гений России, вольный гений Пушкина, который никому и никогда не покорялся: ни Александру, ни Николаю, ни Пугачеву, ни декабристам, ни якобинцам, ни «общественному мнению», ни социальному заказу, ни общей полезности. Лишь одному зову он покорен: «Божественному глаголу», лишь только он «до слуха чуткого коснется».

Но Пушкин изображает не только трагедию власти, но и трагедию свободы. Обе тесно связаны между собой. Свобода может переходить в произвол, в своеволие страстей, в разбойничью «вольницу», в народный бунт «бессмысленный и беспощадный» и, наконец, в тиранию. Тиран отнимает всю свободу у всех и присваивает ее исключительно себе. Но такая «свобода» есть преступный произвол, уничтожающий подлинную свободу. «Ты для себя лишь хочешь воли», — говорит старый цыган тираническому Алеко. Тирания ревности делает его убийцей, и вот, что говорит ему истинная «вольность»:

Мы дики, нет у нас законов,
Мы не терзаем, не казним,
Не нужно крови нам и стонов;
Но жить с убийцей не хотим.

В истории народов и царей дело не решалось с такой мудрой простотой.

Трагедия власти состоит в том, что она пробуждает протест революционной свободы; трагедия революционной свободы состоит в том, что она пробуждает врожденный инстинкт власти в самих освободителях. Свержение власти превращается в присвоение власти, и при том наихудшей. Трагедия власти и свободы сводится к одной и той же теме тирании и ее свержения:

Питомцы ветренной Судьбы,
Тираны мира! трепещите,
А вы, мужайтесь и внемлите,
Восстаньте, падшие рабы!

Начало трагедии дано в оде «Вольность» (1817 г.). Она изображает легальную тиранию и ее свержение. Дальнейшее развитие трагедии дано в «Андре Шенье» (1825 г.), где появляется другая тирания, свергающая первую, тирания революционная. Но вечный протест вольности против неволи выражен здесь в таких словах, которые применимы ко всякой тирании, ибо выражают самое ее существо:

Увы! Куда ни брошу взор,
Везде бичи, везде железы,
Законов гибельный позор,
Неволи немощные слезы;
Везде неправедная Власть
. . . .
Воссела — Рабства грозный Гений
и Славы роковая страсть.

Ко всякому тирану на земле, к бывшему и будущему одинаково, могут быть отнесены пушкинские слова пророческого гнева:

Читают на твоем челе
Печать проклятия народы,
Ты ужас мира, стыд природы,
Упрек ты Богу на земле.

Пушкин так же, как Толстой и Достоевский, понимал, что злая власть, тирания есть предел зла на земле, царство «Великого Инквизитора».

Первое трагическое столкновение власти и революционной свободы, первое восстание свободы в истории, совершается против патриархальной, легальной тирании.

Поразительно описание того, как возникает пред ним жуткая картина убийства императора Павла в этом жутком и призрачном городе:

Когда на мрачную Неву
Звезда полуночи сверкает
. . . .
Глядит задумчивый певец
На грозно спящий средь тумана
Пустынный памятник тирана,
Забвенью брошенный дворец —
И слышит Клии страшный глас
За сими страшными стенами,
Калигулы последний час
Он видит живо пред очами.

Но вот, что удивительно: несмотря на все отвращение и ненависть к тирану, поэт с безошибочным моральным чутьем и свободой морального суждения видит всю отвратительность потаенного предательского цареубийства:

Он видит — в лентах и звездах,
Вином и злобой упоенны
Идут убийцы потаенны,
На лицах дерзость, в сердце страх.
Молчит неверный часовой,
Опущен молча мост подъемный,
Врата отверсты в тьме ночной
Рукой предательства наемной...
О стыд! о ужас наших дней!
Как звери, вторглись янычары!
Падут бесславные удары...
Погиб увенчанный злодей.

Да, «злодей», но все же его убийство остается подпольным, предательским, зверским, бесславным — если вспомнить всё, увидеть всё, как было, то не радость ощущаешь, а «стыд и ужас». Иначе и не может чувствовать тот, кто при всей вольности своей был христианин, кто мог сказать, что «чувства добрые он лирой пробуждал». Но вот другая сцена цареубийства встает в воображении поэта: казнь Людовика XVI. Этого доброго семьянина, бесхарактерного и тяжелого на подъем, уж никак нельзя назвать тираном и зло-

деем; трудно найти о нем более верное слово, чем то, которое здесь стоит:

О, мученик ошибок славных,
За предков в шуме бурь недавних
Сложивший царскую главу.

Вдумайтесь в эти слова и пред вами встанет другая тень другого «мученика ошибок», идущих по преемственности от предков: тень последнего русского императора, по своему характеру столь похожего на последнего предреволюционного французского короля. Но здесь отвращение к цареубийству становится у поэта еще более глубоким и обоснованным: это не простое отвращение к убийству или казни, это осуждение преступления и беззакония, которые совершил народ и избранные им тираны, «убийца с палачами»:

Восходит к смерти Людовик
В виду безмолвного потомства.
Главой развенчанной приник
К кровавой плахе вероломства.
Молчит закон — народ молчит,
Падет преступная секира...
И се — злодейская порфира
На галлах скованных лежит.

Таково гневное осуждение казни Людовика.

Вот, что значит настоящая свобода морального суждения, непризнающая никаких лозунгов толпы, никакой тирании революционного комплекса. Для революционной власти и ее вождей всякого короля и императора полагается считать «деспотом, пирующим в роскошном дворце».

Я не знаю более свободного ума в России, нежели Пушкин. Вот еще пример: в известном смысле он сочувствует декабристам, как борцам за свободу, после их осуждения он их жалеет и утешает, он пишет стихотворение «Во глубине сибирских руд...», но его пронзительный насмешливый ум, его безошибочное зрение

художника не могло не видеть всей бестолковщины этого первого интеллигентски-дворянского путча за «Константина и конституцию».

Пушкин не знал страха вообще. Он был достаточно благороден и смел, чтобы сказать Николаю: «был бы с ними», но и достаточно умен, чтобы понять, что из этого ничего не могло выйти. Обо всем этом Пушкин мог говорить с Николаем I и так говорить, что Николай назвал его «самым умным человеком в России».

Конфликт власти и свободы составляет центральную тему зрелого драматического творчества Пушкина. Трагедия свободы есть вечная судьба человечества и вечная тема великих трагиков и поэтов от Эсхила до Шекспира и от Шекспира до Гете, Шиллера[2]) и нашего Пушкина.

Первым актом этой трагедии является патриархальная тирания легального самовластия. Вторым актом является свержение тирании во имя революционной свободы. Третьим актом будет революционный террор и возникновение революционной тирании. Четвертый акт: свержение революционной тирании и торжество правовой свободы.

Для изображения этого постоянно повторяющегося ритма Пушкин берет французскую революцию как символ, как прообраз. И, действительно, она осталась прообразом для философов, поэтов и политиков, осталась грозным символом и моральной проблемой. Не историю французской революции он изображает, конечно, а судьбу многих грядущих революций. С «Андреем Шенье» он отожествляет самого себя, обращаясь к той же самой богине свободы:

---

2) «Скованный Прометей», «Юлий Цезарь», «Кориолан», «Эгмонт», «Вильгельм Тель», «Дон Карлос».

Открой мне благородный след
Того возвышенного галла,
Кому сама средь славных бед
Ты гимны смелые внушала.

Патриархальная монархия есть детство народов. Власть «царя-батюшки» есть продолжение отцовской власти. Но неизбежно столкновение сыновней свободы с отцовским самовластием, если только отец не освобождает сына добровольно[3]). Конфликт власти и свободы, подчинения и восстания — неизбежен и в личной и в социальной жизни. Альберт восстает против злой воли отца («Скупой Рыцарь»). Но и любящая власть может переживаться как тирания. «Нет тирании сильнее, чем тирания родительской любви», — сказал Шиллер. Вот почему никакая патриархальная идиллия, никакой «просвещенный абсолютизм» (а действительно просвещенным он бывает весьма редко) не может уничтожить пробуждения свободы. Обычно она появляется в ореоле героизма и идеализма и содержит в себе благородный протест против преступлений и ошибок власти. Революция переживается как торжество, как радость освобождения. Это ее романтический, «жирондистский» момент. Так начинается второй акт исторической драмы:

Оковы падали. Закон,
На вольность опершись, провозгласил равенство,
И мы воскликнули: Блаженство!

Но это блаженство длится лишь один момент. Романтика и реторика революционной свободы сменяется отвратительной реальностью: священная свобода исчезает «в порывах буйной слепоты, в презренном бешенстве народа», скрывается в «кровавой пелене», в бунте «бессмысленном и беспощадном». Пушкин и

---

[3]) «Увижу ль наконец народ освобожденный и рабство, павшее по манию царя?»

Шиллер оба — поэты революционной свободы, одинаково изображают это «презренное бешенство» (см. «Песнь о колоколе» Шиллера). Что здесь появляется некая «бесовская одержимость», в этом не сомневались ни Достоевский, ни Толстой. И сколько раз еще она появлялась и будет появляться во всякого рода «освобождениях»!

Но бунт и хаос произвола проходят быстро, как стихийное бедствие. Начинается новое действие драмы, еще более мрачное и как бы безнадежное. «Слабосильные бунтовщики не могут вынести своей свободы и ищут пред кем преклониться» (Достоевский). Возникает «Совет народных комиссаров» и «Революционный трибунал» (термины французской революции): «Совет правителей бесславных, сих палачей самодержавных...»

Но эти «советы» мало с кем советуются. Не существует никакой диктатуры класса или партии, всякая диктатура в конце концов единолична. Всякая свобода, даже внутри правящей партии уничтожена:

Над трупом вольности безглавой
Палач уродливый возник —
Презренный, мрачный и кровавый,
Апостол гибели, усталому аиду
Перстом он жертвы назначал...

Жертвы — из собственной якобинской партии.

Здесь трагизм свободы достигает своего высшего напряжения: всякая «вольность» умерла, воля и сопротивление обезглавлены. Вот какими словами «вольный гений» нашего Пушкина выражает ужас и горе второй тирании.

О горе! О безумный сон!
Где вольность и закон? Над нами
Единый властвует топор.
Мы свергнули царей. Убийцу с палачами
Избрали мы в цари. О ужас! О позор!

Такова удивительная диалектика революции, таков ее повторяющийся ритм: революция уничтожает ту самую свободу, ради которой она возникла, и рождает тиранию, стремящуюся сохранить самое себя, т. е. снова «консерватизм» и реакцию, всего более боящуюся новой революции и нового восстания свободы. Нагромождение грехов и ошибок легальной власти отмщается нагромождением злодеяний беззаконной тирании.

И все же идеал свободы не может быть уничтожен. Никогда «вольность» Пушкина не вступит на путь чистой реакции, на путь «Великого Инквизитора», на путь Победоносцева; никогда он не скажет злорадно: вот до чего доводит ваша свобода! Напротив, более, чем когда-либо, свобода остается для него священной, и он верит в ее конечную победу:

Но ты, священная свобода,
Богиня чистая, нет — не виновна ты,
В порывах буйной слепоты,
В презренном бешенстве народа,
Сокрылась ты от нас: целебный твой сосуд
Завешен пеленой кровавой:
Но ты придешь опять со мщением и славой, —
И вновь твои враги падут.

И верит поэт, что никто и никогда этой исконной стихии вольности укротить, закабалить и подавить до конца не сможет. Всякая тирания осуждена на падение и морально и природно. Да, это так, — подтвердит ученый, академик Павлов: рефлекс свободы есть безусловный рефлекс или неискоренимый инстинкт. Поэт имел основание верить в падение второго самодержавия, как он верил в падение первого:

И час придет... и он уж недалек:
Падешь, тиран! Негодованье
Воспрянет, наконец. Отечества рыданье
Разбудит утомленный рок.

Однако, времена и сроки здесь неизвестны. Ритм истории не есть астрономический ритм и точные предсказания здесь невозможны: «историк не астроном и провидение не алгебра» (этот замечательный афоризм тоже принадлежит Пушкину). «Термидор» может длиться много лет, может длиться и столетия и кончится вместе с гибелью государства. Рим никогда не восстановил республиканских свобод и погиб, когда империя потеряла свою правовую основу. В каком-то смысле Пушкин прав: «Свободой Рим возрос, а рабством погублен». Трагедия свободы как раз и заключается в этой неизвестности: а что если это конец? Победа абсолютного зла может казаться окончательной: тирания умеет сохранять себя; народы могут приспособиться и покориться. Отсюда рождается безнадежность и резиньяция и презрение к человеку:

Паситесь, мирные народы!
Вас не пробудит чести клич,
К чему стадам дары свободы:
Их должно резать или стричь.

Однако это лишь проходящий момент, гений свободы не может «оставить надежду навсегда». Третье действие не есть последнее. Зло, как и болезнь, не обладает вечностью, оно кончается или смертью или выздоровлением и искуплением. Пока существует жизнь, существует и рефлекс свободы. «Чести клич» еще звучит в душе. Против второй тирании, основавшей и сковавшей могучий поток свободы, поэт призывает вторую революцию, более мощную и стихийную, чем первая:

Кто, волны, вас остановил,
Кто оковал ваш бег могучий,
Кто в пруд безмолвный и дремучий
Поток мятежный обратил?

Вы, ветры, бури, взройте воды,
Разрушьте гибельный оплот —
Где ты, гроза, символ свободы?
Промчись поверх невольных вод.

Четвертое действие истории есть неизбежная ликвидация второй тирании и второго самовластия («сих палачей самодержавных»). Но как сделать, чтобы этот процесс не был вечным возвращением, вечной сменой революции и реакции? Ни то ни другое не дает истинной свободы. Подлинная свобода есть свобода творчества, но творчество требует известного покоя, порядка жизни. Перманентная революция так же неблагоприятна для творчества, как и тирания. Вот почему Пушкин выражает свой социальный идеал следующими словами:

«народов вольность и покой».

И они достижимы лишь там, «где крепко с вольностью святой законов мощных сочетанье». Иначе говоря, свобода обеспечивается и реализуется только в формах права и справедливости. Выражаясь современным юридическим языком, мы можем сказать, что мудрость Пушкина, пророческая мудрость состояла в том, что в свой «жестокий век» он утверждал ценность либерального правового государства, за которое человечество все еще принуждено бороться. Сам он называл себя «либералом». Всегда и всюду он был и навеки будет с теми, кто выбирает свободу, а не тоталитарное подчинение власти, хотя бы оно обеспечивало каждому «печной горшок», полный каши, который «поденщику, рабу нужды, забот — всего дороже». Но что такое «тоталитарная власть», что такое самовластие и кого можно назвать тираном? Простой и точный ответ гласит: того, кто свою власть и силу ставит выше права и закона[4]). Тираном может быть

[4]) Ленин совершенно верно определяет «диктатуру», как власть, опирающуюся не на закон, а на силу.

масса со своими вождями, сам народ в своем «презренном бешенстве» или его властители и цари:

> И горе, горе племенам,
> . . . .
> Где иль народу иль царям
> Законом властвовать возможно!

Только свободное правовое государство оправдывает власть, дает ей право на существование (иначе она «от дьявола»). Пушкин говорит царям и властителям:

> Склонитесь первые главой
> Под сень надежную закона
> И станут вечной стражей трона
> Народов вольность и покой.

Иначе власть будет непрестанно воздвигаться и свергаться. Самодержавие византийское и русское знает смену отцеубийств и сыноубийств. Некто назвал такой государственный строй «монархией, ограниченной цареубийством».

> И днесь учитесь, о цари:
> Ни наказанья, ни награды,
> Ни кров темниц, ни алтари
> Не верные для вас ограды.

Но мудрость Пушкина идет глубже: закон, определяющий строй жизни в государстве, закон установленный законодательной властью и соблюдаемый властью, не есть тем самым абсолютный и вечный закон. Пока он не отменен, он должен соблюдаться в качестве «позитивного права», «позитивного закона» или декрета, но он подлежит оценке с точки зрения высшей правды и справедливости, которая может требовать его отмены или изменения. Например, крепостное право с высшей точки зрения есть бесправие, и закон, устанавливающий рабство, с точки зрения высшего закона правды и справедливости есть беззаконие.

Что же такое этот «высший закон», стоящий над правом, государством, народом и властью? С религиозной точки зрения это высший божественный закон правды и справедливости; с точки зрения философии права — это высшая идея естественного права или справедливого права. Она ставит перед правовым государством вечную задачу совершенствования, искания большей гармонии и справедливости. С поразительной краткостью и точностью Пушкин формулирует эту высшую правду:

Владыки! . . . .
Стоите выше вы народа,
Но вечный выше вас закон!

Никакой позитивный закон, никакой кодекс законов — не вечен; поэтому «вечный закон», стоящий над народами и властью может означать только вечную идею, вечную задачу справедливого права.

Пушкин принадлежал к тому типу людей, которые не желают ни управлять, ни быть управляемыми, свободны и от похоти господства, и от похоти лакейства. «Вольность» Пушкина есть наша «вольность», а наша «вольность» есть всемирная вольность. Поэт, как и романист, ставит трагические проблемы, но не решает их в смысле научного или философского решения. Не дело поэта создавать политические доктрины. Но интуицию высших принципов он имеет; «божественный глагол» он слышит и что свято и что презренно — он чувствует и передает свое чувство со стихийной силой, «глаголом жжет сердца людей». Поэтому о Пушкине должны помнить, думать и писать не одни только пушкинисты. Пушкинисты исследуют Пушкина исторически: его характер, его жизнь, его

среду, его поэтическое хозяйство. Все это бесконечно ценно, но все это смотрит в прошлое, тогда как сам Пушкин смотрит в будущее и даже в вечное. Если верно, что «поэты — по слову Платона — суть учители мудрости», то пророческая мудрость есть высший дар поэта. Ею Пушкин обладал и ее ценил выше всего:

Поэт казнит, поэт венчает,
Злодеев громом вечных стрел
В потомстве дальнем поражает.

II

ВОЛЬНОСТЬ ПУШКИНА
(Индивидуальная свобода)

Революционная свобода, политическая свобода, гражданская и правовая свобода не исчерпывают и не выражают подлинной сущности свободы, а являются лишь условием ее возможности, лишь путем ее достижения и защиты. Истинная глубина и высота свободы раскрывается лишь в конкретной жизни личности, в личности индивидуальной и в личности народной. Право и государство есть лишь организация такой свободы. Пушкин жизненно ощущал и творчески выразил всю многозначительность свободы, все ее ступени, понял ее глубину и ее высоту. Низшая, глубинная, иррациональная свобода переливается как своеволие страстей («страстей безумных и мятежных так упоителен язык») или, если заглянуть еще глубже, — как бессознательная, стихийная мощь души. Чтобы сразу понять, о какой свободе здесь идет речь, надо вспомнить следующие изумительные строки Пушкина:

Зачем крутится ветр в овраге,
Вздымает пыль и прах несет,
Когда корабль в недвижной влаге
Его дыханья жадно ждет?
Зачем от гор и мимо башен
Летит орел угрюм и страшен
На пень гнилой, спроси его.
Зачем арапа своего
Младая любит Дездемона?

Затем, что ветру и орлу
И сердцу девы нет закона!
Гордись, таков и ты, поэт,
И для тебя закона нет!

То, что изображено здесь, есть космическая, природная, животная стихия, непонятная и непокорная человеческому закону, опасная и иногда губительная, и все же прекрасная в своей таинственной мощи. Ее заметил и угадал в Пушкине Гершензон: приведя этот изумительный и недостаточно отмеченный стих, он говорит: «По беспредельной русской равнине, от полярного круга до теплых морей безудержно и бесцельно несется крутящийся вихрь и с ним безудержная русская душа. Эту русскую стихию знал уже Гоголь и изобразил в свободно и безудержно несущейся русской тройке... Куда и зачем — никто не знает. Ее хорошо знал Тютчев («поэт всесилен, как стихия»). Ее постоянно изображал Достоевский, знал и носил в себе Лев Толстой. Пушкина нельзя понять вне этой безумной стихийности его души. Напрасно так много говорят о его «трезвенности и гармоничности» — это противоречит его юности, его женитьбе, его гибели. Может ли трезвый рассудок сказать: «Все, все, что гибелью грозит, для сердца смертного таит неизъяснимы наслажденья...»? Карамзин сказал о Пушкине: «Талант действительно прекрасный, жаль, что нет мира в душе, а в голове ни малейшего благоразумия». «Пир во время чумы» есть отрицание всякой трезвенности и спокойной гармоничности. Песнь председателя названа «вольной, буйной, вакхической песнью». То, что воспевается здесь, есть противоположность трезвенности, т. е. опьянение, противоположность разумности, т. е. безумие. Тютчев понимал значение подобных песен: «О, страшных песен сих не пой про древний хаос, про родимый...».

И вот приходится признать, что без известного безумья и опьянения поэзия невозможна. Художник творит в некоем божественном умоисступлении, — говорит Платон. Поэзия творит «как во сне», бессознательно, как Пифия. Горячка рифм», «поэзии священный бред» свободен от всякого разумного веления. Однако на одном безумии нельзя построить поэзии и вообще искусства: нужен еще и ум. И он был у Пушкина и очень трезвый и проницательный, и если в жизни ему не хватало благоразумия, то в поэзии его была мудрость. Искусство не есть хаос, но есть космос, т. е. красота, и она создается из хаоса, из стихийной игры сил. Искусство имеет в себе эти два элемента: сознание и бессознательное, Аполлон и Дионис, гармония и диссонанс, священное безумие и святая мудрость, и только такая гармония ценна, которая разрешает диссонанс. «Красота спасет мир», — говорит Достоевский. Об умной красоте, несотворенной красоте говорят св. Серафим Саровский и о. Сергий Булгаков. И недаром и не всуе эпитет «божественно прекрасного» так часто применяется к высокому искусству. Чуткость к прекрасному дана русскому народу, об этом свидетельствует наша музыка, наша поэзия и прежде всего Пушкин. Но служение красоте, поклонение красоте, даже восприятие красоты есть свобода, освобождение духа и не терпит никакого насилия, никакого принуждения. Можно принудить к лести и притворству, к подхалимажу, но нельзя принудить к тому, чтобы нравилось то, что не нравится. Подлинное искусство есть всегда «вольное искусство».

Пушкин дает, конечно, не философию свободы, а поэзию свободы; но его поэзия имеет в себе мудрость, и эту мудрость в одежде красоты легко угадать философу. Вот, в чем она состоит: свобода ценна на всех своих ступенях, от низшей до высшей. Не-

правда, что стихийность природных сил и страстей есть сама по себе зло. Напротив, она есть условие творчества, ибо космос творится из хаоса, и это одинаково верно для абсолютного Божественного творчества, как и для человеческих «искусств». Бог показывает Иову иррациональность таинственных, стихийных, Божественных энергий в ответ на его требование законной справедливости и рациональной понятности Провидения. И после этого Иов склоняется перед этой тайной: «Господь говорит Иову из вихря: где ты был, когда я основал землю? Скажи, если обладаешь ведением... Открывались ли для тебя врата смерти? ... Можешь ли ты связать узел плеяд и узы Ориона разрешить?.. Можешь ли ты понять, зачем существует глупый страус, смелый конь и страшный неуязвимый бегемот?» (Книга Иова, гл. 38-41).

И в человеке живут эти природные, космические силы; бессознательная свобода произвола дарована мне Богом, тем самым Богом, который меня «из ничтожества воззвал, душу мне наполнил страстью, ум сомненьем взволновал»... Такова иррациональная глубина свободы, обосновывающая ее низшую ступень, ступень стихийного произвола («малая свобода», по обозначению Августина). Но свобода уходит не только в глубину, но и в высоту. Под нею «бездна», но над нею «Дух Господень». Эту высшую ступень свободы («великая свобода», по Августину) Пушкин постиг через творчество. Подлинное искусство есть вольное искусство, гений — всегда «вольный гений». Но его вольность двоякая: она нуждается в низшей, стихийной, природной, космической свободе — и в высшей, духовной, мистической, Божественной свободе, в той свободе, о которой сказано: «Где Дух Господень — там свобода». В душе человека эта высшая свобода есть ответ на Божественный зов, призывающий его к творческому служению, к «священной жертве». Но

эта жертва, это служение — не есть рабство, не есть даже «иго закона», но напротив; добровольное призвание, которое есть свобода духа, та самая, о которой сказано: «к свободе призваны вы, братья!». Вольный гений воспринимает свое призвание, как служение красоте и правде, как служение поэтическое и пророческое; он слышит «Божественный глагол», он исполняет Божественную волю: «виждь и внемли!». И от нее получает высшую свободу духовного прозрения и постижения:

И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье...

И еще другая свобода ему дана: свобода пророческого слова, не боящегося ни царства ни священства, свобода «глаголом жечь сердца людей».

Такова высшая и низшая свобода. Между ними существуют градации, иногда взлет: от своеволия страстей к принятию высшей воли («Да будет воля Твоя»), от стихийных природных сил к творчеству культуры, к культу высших ценностей, священных для человека. Свободное творчество, а в сущности и вся жизнь человека, движется между этими двумя полюсами, между глубиной и высотой («Из глубины воззвах к Тебе, Господи!» — Псалом Давида), между глубиной природных стихий и высотой Божественного духа. Природные силы, природные страсти и влечения, необходимы для творчества, даже для жизни, но вместе с тем их свободный произвол может «гибелью грозить». Творческая свобода есть преодоление хаоса, противоречия, случайности. Из противоборствующих природных сил создается гармония космоса. Таков принцип всякого творчества — художественного и морального. Оно есть переход от свободы произвола к свободе самообладания. Свобода означает

автономию, самоопределение, самостоятельность: «я сам решаю, действую, выбираю, оцениваю». Но чем же именно обладаю «я сам»? Ответ: всеми душевными и телесными энергиями. Достоевский постоянно говорит об этом самообладании. Задача русского человека — овладеть бессознательной, стихийной силой, которую он чувствует в своей душе, русской стихией. В этом состоит моральная задача, условие морали. Пушкин отлично это сознавал, его моральное суждение отличается редкой правдивостью и точностью. Он никогда не смешивает добра и зла, никогда не ставит себя по ту сторону добра и зла, в нем есть глубокое чувство греха и раскаяния: «напрасно я стремлюсь к сионским высотам, грех гонится за мною по пятам», и далее: «с отвращением читая жизнь свою, я трепещу и проклинаю...» Восхождение к высшей свободе совершается при помощи автономного, свободного морального суждения. Эта свобода морального суждения не нарушается у Пушкина никакими внешними воздействиями, никаким принуждением, никакой личной выгодой, никаким давлением общественного мнения, никаким социальным заказом.

III

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ

1. Значение этой проблемы в жизни. Русские материалисты и Маркс

Значение антиномии[1]) свободы и необходимости является очевидным не только в философии, но и в жизни. Требование ее решения отнюдь не является философским педантизмом, ибо философское противоречие скрывает за собой жизненное, социально-психическое противоречие.

Исходить из идеи абсолютной свободы и придти к абсолютному рабству не есть теперь только философское противоречие (каким оно было для Шигалева в «Бесах»). Мы встречаемся здесь с неким трагизмом в личной и социальной психической установке. Оно составляет самостоятельную проблему.

Русские материалисты, позитивисты и атеисты (в стиле Базарова) еще были порядочными людьми, добрыми «идеалистами» и горели любовью к человечеству. Это про них Вл. Соловьев сказал: «человек произошел от обезьяны, а потому будем любить че-

---

1) Антиномия — логическое противоречие, за которым скрывается реальная гармоническая система противоположностей. Антиномии решаются у Канта так, что тезис и антитезис, несмотря на кажущуюся несовместимость, оба остаются верными, но в разных смыслах. Они помогают открыть реальную систему бытия, как гармонию разных и противоположных смыслов и значений, ибо конкретная реальность не однозначна, но многосмыслена и многозначительна.

ловека!». Они не замечали в этом никакого противоречия. Но вот любовь к человечеству начала превращаться в ненависть к живым людям, требование универсальной гильотины у гуманного Белинского. Миросозерцание материализма и атеизма нисколько этому не препятствовало, ибо оно не знало никаких абсолютных мистических запретов. Великий Инквизитор Достоевского еще говорил о любви к людям, но из этой любви вытекало полное презрение к живой личности и грандиозно организованная инквизиция.

Наконец, Маркс окончательно бросил и возненавидел фразеологию гуманности и любви; он не говорит о морали и справедливости, оставаясь верным своему материализму и атеизму. Однако он этой верности не выдерживает и вступает на путь морализирующего имморализма. Это одна из самых отвратительных психических установок: Маркс беспрерывно морализировал, изобличая и осуждая своих врагов, и вместе с тем сам интриговал, лгал и клеветал (дело с Бакуниным), проявляя последовательный имморализм.

Марксизм морализует в своем изобличении «эксплоатации», и вместе с тем имморален в своей социальной и политической практике. Моральный протест появляется, чтобы обосновать и оправдать ненависть, и затем снова исчезает, чтобы не мешать ей действовать.

Почему Маркс не углубил своего понятия «эксплоатации» и не осознал, что оно покоится на признании ценности личности, как самоцели?[2])

А потому, что идея личности есть идея существенно-христианского происхождения и с нею связана этика любви. Все это было Марксу отвратительно и враждебно. Ему нужна была этика ненависти. Поло-

---

[2]) См. «Философская нищета марксизма», примеч. № 28.

жительные ценности ему были не нужны и опасны: они могли привести к «святыням» и заставить преклониться. Ему необходима была отрицательная ценность для ненависти и отрицания, и он нашел ее в эксплоатации.

Отрицательное морализирование совсем не есть выражение любви, оно есть функция ненависти. Мефистофель был величайшим мастером в отыскании негативных ценностей, в безошибочном угадывании зла он видел свою высокую миссию, и в этом смысле был величайшим моралистом, не хуже любого пуританина.

Необычайная зоркость ко злу и стремление все свести к низким мотивам составляет сущность некоторых характеров. Метод сведения (редукции) к низшему одинаково характерен для Маркса и Фрейда, будет ли то сведением к «интересу», или к сексуальному влечению. (На это справедливо указал С. Л. Франк). Такой метод Шелер назвал «спекуляцией на понижение». Результатом этого метода является вовсе не «сублимация», о которой говорит Фрейд, а напротив профанация возвышенного, уничтожение чувства благоговения. Психоанализ Фрейда может обратиться в психическую болезнь эротомании (этим, конечно, не отрицаются его научные открытия). Материализм Маркса обращается у него в презрение к людям. Да и почему в самом деле благоговеть перед потомками обезьяны? Маркс одинаково ненавидел и презирал буржуазию, как и своих товарищей-социалистов (например, Бакунина, Лассаля и др.). Когда все вокруг него принижалось, он сам возвышался. В этом секрет «спекуляции на понижение».

Почему Маркс держался за свой материализм, атеизм, детерминизм и старался не заметить явной несовместимости такого миросозерцания с каким-либо морализированием, в частности с осуждением «эксплоатации»? А потому, что атеистический материа-

лизм дает полную свободу не стесняться в средствах, когда дело идет о захвате власти, о диктатуре над пролетариатом, которая необходима революционному «вождю». Атеистический материализм дает полную возможность стоять «по ту сторону добра и зла», а это большое преимущество для «профессионального революционера и политика».

Вот психологические причины, почему Маркс не мог осознать этического принципа, лежащего в основе понятия «эксплоатации», почему он не мог осознать знаменитой антиномии, не мог оценить значения антитезиса. Все это было отодвинуто в бессознательное и подавлено. Моральные суждения появились в сознании лишь для осуждения. Дальше их осознавать было не нужно и опасно. Положительные ценности, как, например, любовь, сотрудничество классов, солидарность, право, — были для него не нужны и даже вредны: они ослабляли классовую ненависть.

2. Постановка проблемы свободы и необходимости

Антиномия свободы и необходимости появляется в различных аспектах:

— «Бытие определяет сознание» — нет, «сознание определяет бытие».

— Все есть природа, все есть материя» (из природной необходимости нельзя выскочить) — нет, «не есть все природа, не есть все материя, и возможен скачок из царства необходимости в царство свободы».

— «Все определяется причинной необходимостью» — нет, «не все определяется причинной необходимостью, существует еще свободная целесообразность».

— «Нельзя начать причинный ряд, ибо цепь причинности убегает назад в бесконечность» — нет, «мож-

но начать причинный ряд, ибо существует причинность через свободу».

Кант первый формулировал эту антиномию в своей «диалектике». Можно сказать, что без его диалектики свободы и необходимости Фихте, Шеллинг и Гегель были бы невозможны. Они во многом изменили и углубили его решение, но вся философия XIX и XX веков постоянно возвращалась к этой проблеме: каждый большой философ продолжал диалог с Кантом, даже и не будучи нисколько кантианцем. Это Кант ввел настоящую диалектику в новую философию, и он ввел ее своими антиномиями. Они стоят незыблемо, хотя решения даются иные и далеко отходящие от Канта. Третья антиномия Канта, антиномия свободы и необходимости присутствует при всяком философствовании, присутствует она даже и в системе марксизма.

Русская философия в период ее расцвета прошла через критическое исследование Канта, Фихте, Гегеля и неокантианцев, впитала в себя лучшие достижения античной диалектики, сохраненные в веках, и наметила такое решение антиномии, которое получило затем подтверждение в западной философии.

Нет возможности показать здесь все достижения науки и философии за сто лет со ссылками на ученых всех стран, пройти весь диалектический путь, приводящий к такому решению, которое стоит на уровне философской культуры, — однако мы считаем необходимым показать позитивный выход из противоречий, наметить итоги вековой работы мысли. Вот эти итоги.

Антиномия свободы и необходимости сама по себе не связана ни с какой определенной системой философии, ни с какой «метафизикой». Она присутствует при всех системах. Величие Канта состоит в том, что он наиболее остро ее поставил, доведя до

конца диалектику тезиса и антитезиса. Проблемы Канта бессмертны, но не его решения.

Настоящее решение антиномии должно быть свободно от всех «измов», одинаково от материализма, как и от субъективного идеализма. Оно не должно даже базироваться на кантовом противопоставлении «явления» и «вещи в себе».

Оно должно быть укорененным в самом бытии (онтологическим) и диалектическим, чтобы лежать в лучших традициях эллинской и русской философии. Ибо прежде всего у эллинов надо учиться диалектике (как указывает само это греческое слово), а затем уже у Канта, Фихте и Гегеля.

Тезис исходит из всеобщей причинной необходимости, охватывающей всю природу; она не допускает исключений, и человек не является исключением: он создан природой и принадлежит к царству природы. В этом смысле он не свободен: не существует свободы от причинных связей. Причинная обусловленность (детерминация) не допускает перерыва причинности. Такой перерыв был бы абсолютной случайностью, но свобода не есть «случайность». Напротив, она есть борьба со слепым случаем.

Свобода есть сознательно-целесообразное действие, а такое действие вовсе не есть случайность, произвол и неопределенность; напротив, оно строго обусловлено, только оно иначе обусловлено, чем движение в природе. Человек не может ускользнуть от природной детерминации, но он может стоять еще под властью другой детерминации, другой закономерности, составляющей другую степень бытия. Человек содержит в себе много ступеней бытия: он есть механическая природа (физико-химическое бытие), биологическая природа; но, может быть, он есть не только «природа», а еще нечто бо́льшее и высшее: цивилизация и культура?

Здесь открывается новая ступень, новая сфера бытия, сфера сознательно-целесообразного действия, кратко называемая сферой свободы. Она должна иметь свою собственную обусловленность, автономную, но ни в чем не нарушающую других низших детерминаций природной необходимости. Так могла бы быть решена антиномия.

Беда только в том, что сознательно свободная обусловленность по целям кажется несовместимой с причинной обусловленностью: она претендует начинать причинные ряды, она не признает пассивного подчинения природной необходимости, она хочет даже как бы властвовать над ней, одним словом она исключает суверенитет природы из своего царства свободы. Здесь узел антиномии и здесь же ключ к ее решению.

А что, если сознательная целесообразность не исключает причинности, но, напротив, включает ее в себя?

3. Решение антиномии свободы и необходимости

Что такое «свободное действие»? В чем его онтологическая сущность? Оно есть прежде всего:

1) цель, поставленная сознанием, затем:

2) отыскание и изобретение средств, могущих привести к цели, и наконец:

3) приведение в движение цепи средств, реализующих цель.

И вот, сразу ясно, что выбор средств с самого начала есть выбор причин, могущих произвести желательное следствие. Сознательное стремление к цели, есть не что иное, как цепь причин, производящих желательное следствие. Сознательная целесообразность не исключает причинной необходимости, но, напротив, предполагает ее и содержит в себе.

И вот, что особенно удивительно: причинная необходимость не только не противоречит свободной целесообразности, не только не уничтожает ее, но, напротив, является необходимым условием ее возможности. Человек только тогда может осуществлять свои цели при помощи ряда средств, если законы причинной необходимости остаются ненарушимыми, ибо ряд средств есть ряд причин.

Если бы законы механической причинности, законы тяжести иногда соблюдались, а иногда нарушались природой, человек не мог бы построить дома, ибо он внезапно свалился бы ему на голову. Если бы природа действовала свободно и произвольно, человек окончательно потерял бы свободу действия: он стал бы рабом случая, или же рабом населяющих природу и свободно действующих духов.

Результат ясен: свободная воля, действующая по целям, возможна только в таком мире, который насквозь причинно детерминирован. «Индетерминизм» уничтожил бы свободу действия (парадоксальное следствие диалектики свободы!).

Попытка отстоять свободу действия при помощи какого-либо устранения, ограничения или ослабления причинной необходимости была явно несостоятельна. Напротив, чем более крепка и абсолютна та природная необходимость, которую удалось открыть и установить человеку, тем более обеспечена для него сфера целесообразного действия, сфера свободного творчества.

Свободная целесообразность предполагает и содержит в себе природную необходимость, но не наоборот. Природная необходимость индифферентна ко всяким целям и желаниям человека: она есть «равнодушная природа»; она может одинаково служить противоположным целям, убивать и спасать, и одинаково не служить никаким целям, действуя по отношению

к ним, как «слепой случай». Но свободная целесообразность не индифферентна по отношению к природной необходимости, она с нею непрерывно считается, ее взвешивает, ее познает: ведь она достигает своих целей при помощи причинных рядов, комбинируя эти ряды, строя из элементов природы, как из материала, новую форму бытия.

Статуя сохраняет в себе все свойства материи (мрамора или бронзы), пользуясь всеми законами физико-химического бытия, но она сама представляет собою новую высшую форму бытия, выводимую из материи. Дом сохраняет и содержит в себе кирпичи со всеми их физико-химическими свойствами, но кирпичи не содержат в себе дома, не предопределяют его архитектуры. Вот почему дом есть высшая новая ступень бытия, высшая форма, созданная из низшей материи. В свою очередь кирпич есть тоже форма, созданная из материи: из глины; он есть форма по отношению к глине, но он есть материал, материал, по отношению к зданию.

Так Аристотель изображал соотношение ступеней бытия при помощи противопоставления формы и материи. Бытие не однородно, оно представляет собою множество ступеней бытия, причем каждая высшая ступень бытия предполагает и содержит в себе низшую, но не наоборот; и это потому так, что каждая высшая ступень есть новая форма бытия, для которой предшествующая ступень служит «материей».

Свободная целесообразность представляет собою такую новую высшую ступень бытия, такую новую форму бытия, которая предполагает и содержит в себе низшую ступень природной необходимости, как свою материю. Антиномию свободы и необходимости нельзя решить, если себе представить две формы: сферу природы и сферу свободы, как стоящие рядом и борящиеся друг с другом за территорию. Свобода и

необходимость суть противоположности, но не взаимно исключающие друг друга, а такие, из которых одна есть включающая, а другая включаемая.

Это особое, очень тонкое, диалектическое противопоставление Аристотель выражает через соотношение формы и материи, а Гегель, принципиально следующий здесь за ним, через свое основное диалектическое понятие (в сущности непереводимое). Оно означает вот что: все закономерности низшей ступени бытия «поднимаются» на высшую ступень и сохраняются в ней, как материя сохраняется в новой форме; и вместе с тем эти низшие закономерности как бы растворяются в высших, теряют свое значение, остаются сами собой разумеющимися, «уничтожаются», вернее было бы сказать в своей новой форме преображаются до неузнаваемости. Так мрамор преображается в одухотворенную красоту, физическая звуковая волна в симфонию; так, природная необходимость преображается в творческую свободу.

Это особое соотношение ступеней бытия проницает все бытие и создает особую иерархию бытия: биологическое бытие включает и содержит в себе физико-химическое, — но не наоборот: психическое бытие предполагает и в таком-то смысле включает биологическое (организм); наконец, духовное бытие свободной личности, познающей и действующей, предполагает и содержит в себе ее психику и ее телесный организм. Дух вовсе не индифферентен к телесной жизни, хотя функции телесной жизни индифферентны к духу. «Дух» — это вовсе не существо, которое так пугает материалистов, это не дух спиритов и спиритуалистов. Быть может, не существует бесплотного, свободно витающего духа — но бесспорно существует воплощенный дух или одухотворенная плоть. «Дух» означает особую ступень бытия, которая не может отрицаться никаким материализмом, эта сту-

пень имеет свою детерминацию, свою закономерность, выразимую в особых категориях, не встречающихся в природе и в науке о природе.

Бытие свободно действующей и познающей личности мы называем «духовным» бытием, чтобы отличить эту степень от низших, материальных ступеней бытия. Если материализму больше нравится назвать эту ступень «духовной материей», то можно лишь указать на уродливость такого термина. Но дело не в термине, а в диалектической необходимости признать новую ступень, новую форму бытия, обладающую новыми категориями.

Итак, свободная целесообразность есть новая детерминация бытия, предполагающая и включающая в себя детерминацию причинной необходимости.

Быть может, «диалектическому материализму» понравится такое решение антиномии? Тем более, что любое «орудие производства», любая машина составляет иллюстрацию к нему: машина есть цепь средств, которыми осуществляется свободно поставленная цель, и вместе с тем машина есть чистейший образец механической причинности. И еще одно затруднение хорошо разрешается: «социализм есть и не есть наука». Теперь эта антиномия разрешается так: социализм не есть наука, а есть этика, поскольку он ставит себе цели и идеалы; но социализм есть наука, или становится «научным», поскольку он ищет средства для осуществления своих целей научным путем, т. е. при помощи изучения причинных связей и «железных законов» экономики (если только таковые существуют).

4. Основные категории свободы. Система ценностей

На первый взгляд кажется, что марксизм мог бы легко принять такое решение антиномии, не связанное притом ни с какой догматической метафизикой. Од-

нако, дело обстоит не так просто: поскольку диамат есть диалектика, он может и даже должен принять это решение, но поскольку он есть материализм, он не может его принять.

Чтобы это показать, мы должны раскрыть все смысловое содержание этой новой детерминации бытия, которую мы назвали кратко «свободной целесообразностью». Целесообразное действие прежде всего ставит себе цель, затем обдумывает и отыскивает средства. Цель есть то, чего не существует в настоящем, что предвидится и предвосхищается в будущем. Цель есть то, что реально не существует, но должно существовать. Где же существует эта «цель»? Она существует только в сознании, только в субъекте, она не существует в «объективной реальности». Обдумывание и изобретение средств существует тоже не иначе, как в сознании, в познающем субъекте. Только когда поставлена цель и найдены средства, когда выполнены эти два духовных акта субъекта, наступает третий акт реализации, который можно назвать «воплощением идеи», ее материализацией (идеальный проект дома воплощается в реальной материи).

Совершенно ясно, что здесь, в понимании реального действия, нельзя обойтись без противопоставления идеального и реального бытия, духовного и материального бытия. Здесь бытие сознания определяет материальное бытие, а не наоборот.

Таким образом, целесообразное действие предполагает «действующее лицо», субъекта действия, преображающего и изменяющего объективную реальность. Категория субъекта, действующего лица, просто не существует, если допустить, что бытие определяет сознание, она не может существовать в последовательном материализме, который есть монистический детерминизм.

Итак, сознательная целесообразность требует категории личности и категории цели средств. Но этого мало: спрашивается, чем детерминована цель? Выбор цели не есть нечто случайное, абсолютно неопределенное, хотя он и свободен. Но свобода имеет свою закономерность, отличную от закономерности природы. Существуют необходимые цели, но это другая необходимость, отличная от необходимости природы. Это есть необходимость должного, а не сущего[3]); это необходимость обращения к свободе, ибо только к свободному субъекту может быть обращено долженствование: никто не говорит, что огонь «не должен» был сжигать дома, но всякий скажет, что поджигатель «не должен» был сжигать дома.

Свободная личность, действующая по целям, стоит под категорией должного. Но этим детерминация не закончилась: какие же цели определяются как должные? Те, которые признаются ценными. В основе каждой постановки цели, каждого действия и решения лежит (сознательно или бессознательно) суждение о ценности. Как и всякое суждение, оно может быть ошибочным и субъективным, но не может быть истинным и объективным, ибо существуют истинные и объективные ценности.

Никакая философия не может этого отрицать, ибо различные системы спорят лишь о том, что именно истинно ценно, а не о том, существует ли ценное, которое всегда предполагается. Наука есть объективная ценность, социальная организация есть объективная ценность, хозяйство и техника суть объективные ценности, личность есть объективная ценность, наконец жизнь есть объективная ценность (и притом сама жизнь есть сплошная — сознательная или бессознательная — оценка).

---

[3]) Необходимость того, что не существует, но должно было бы существовать.

Многообразные действия, которые наполняют жизнь личности, не представляют собой бессистемного хаоса, но образуют некоторую систему (всегда несовершенную), некоторый «образ действия»; он определяется системой ценностей, которую данная личность признала и усвоила в жизни (это то, что она в конце концов любит и ценит).

Свободная личность, «действующее лицо» истории и личной биографии есть особая категория: это не только сознание цели и мышление средств (этим самым познание причин), это прежде всего познание системы ценностей и энергия воли, направленной на их осуществление. Без этого нет свободной личности. Личность есть высшее единство познающего, оценивающего и действующего субъекта.

Сама личность, индивидуальная и соборная, народ, нация (но отнюдь не класс) есть драгоценнейшее явление культуры.

И каждая нация и каждая культура имеет свою систему ценностей, которую она «культивирует», и свою высшую ценность и «святыню», которую она религиозно почитает.

IV

МЕТАФИЗИКА СВОБОДЫ

1. Закон и Царствие Божие

Всякая великая религия содержит в себе и открывает некоторую систему ценностей; иначе говоря, устанавливает некоторое этическое учение. И совершенно неверно, будто все религии открывают одни и те же ценности и совпадают в своих этических учениях.

Христос открывает миру и возвещает совершенно новую систему ценностей, выраженную в едином символе «Царствия Божия». В этом Его «Откровение», Его «добрая весть» и Его «Новый Завет». «Евангелие Царствия Божия» — вот первое и простейшее определение проповеди Иисуса Христа: «Приблизилось Царствие Божие» (Мр. 1 14.15. Мф. 3 2, 4 17.23). Оно, это Царствие Божие, или Царство Небесное, есть абсолютно ценное и абсолютно желанное, то, во что мы верим и на что надеемся: «да приидет Царствие Твое». Притчи изображают «Царствие», как высшую ценность, ради которой стоит отдать все остальное, как драгоценную жемчужину, как сокровище, зарытое в поле. Оно есть предел человеческих исканий.

Новая система ценностей, Новый Завет, со всею силою противополагается старому. Вся нагорная проповедь построена на этой противоположности, постоянно повторяемой: «вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам...» Праведности книжников и фа-

рисеев противопоставляется другая, более высокая праведность, без которой нельзя войти в Царство Небесное (Мф. 5 20). Старая система ценностей в этом противопоставлении чаще всего объемлется понятием закона (Тора): «закон и пророки до Иоанна — отныне Царствие Божие возвещается» (Лк. 16.16. Мф. 11 12. 13). Или, как говорит ап. Павел: «старое прошло, теперь все новое». Действительно, праведность «книжников и фарисеев», то есть еврейских ученых и учителей жизни именно и состояла в строжайшем и точнейшим исполнении буквы закона. Закон есть высшая ценность ветхозаветной религиозной этики а может быть и всей дохристианской этики вообще.

2. Закон и Благодать

То, что противопоставляется закону, не есть «иго», «бремя» («бремена неудобоносимые»), приказ (императив), устрашение, а есть напротив облегчение, освобождение, приглашение на пир, радость и блаженство. Царство Божие есть блаженство, как это возвещается в «заповедях блаженства», оно есть радость даруемая человеку, спасение, высшая красота и «очарование», или благодать.

Совершенно неправильно было бы думать, что противоположность закона и благодати установлена только ап. Павлом и что христианство Павла есть какое-то особое христианство. Ап. Павел есть первый христианский философ, всего более давший для христианского постижения Откровения, но он всецело верен этому Откровению. Противопоставление закона и благодати, закона и любви, закона и Царства Божия проходит через все Евангелия и точно формулируются, как основной принцип христианства, в Прологе Ев. Иоанна «закон дан через Моисея, благодать и истина произошли через Иисуса Христа» (Ин. 1.16,17).

Христос утверждает, что законом спастись нельзя: праведность от закона, праведность «книжников и фарисеев» затворяет вход в Царство Божие (Мф. 23,13). А если бы можно было спастись законом, то Спаситель был бы ненужен! Наибольший праведник религии закона и пророков — Иоанн — меньше последнего в Царствии Божием (Мф. 11. 11-13). Посему горе законникам, налагающим на людей бремена неудобоносимые! (Лк. 11. 16). Здесь, следовательно, лежит порог абсолютного противопоставления: Царствие Божие есть нечто совсем иное, качественное иное и новое. В беседе с самарянкою дано самое глубокое и, быть может, самое радикальное противопоставление религии закона и иного соотношения «духа и истины». Религия закона разделяет людей на чистых и нечистых в силу соблюдения внешних форм, норм о времени и месте; норм, определяющих, где и когда и в каких формах поклоняться Богу. Но существует иное поклонение: поклонение Отцу в духе и истине; и оно прямо противополагается первому: «не на горе сей... и не в Иерусалиме»..., а в духе и истине.

Философия ап. Павла с ее диалектическим противопоставлением Закона и Благодати есть только стремление раскрыть полноту этого открытия, этого «Откровения», воспринятого от Учителя.

3. Противоборство плоти и противоборство духа

Этика благодати противопоставляется этике закона. Она рождается из критики закона, из критики «морализма». Сущность этой критики состоит в том, что «закон» не сублимирует то есть не возводит вверх, не преображает подсознания, не сублимирует потому, — что вызывает иррациональное противоборство подсознательных побуждений, то есть возбуждает бессознательное сопротивление человеческой воли. Весь

грандиозный замысел этики сублимации (опирающейся на подсознание, воображение, внушение) есть ничто иное, как гениальная попытка обойти закон противоборства подсознательных побуждений. На языке ап. Павла: попытка обойти сопротивление «плоти» при помощи преображения и просветления плоти.

Вся удача такого предприятия зависит всецело от того, насколько глубоко понят закон иррационального противоборства, насколько изучена и исчерпана таинственная сфера его действия.

И вот здесь мы должны заявить, что сфера эта не исчерпана: иррациональное противоборство глубже и радикальнее, чем мы думали. Оно имеет еще совсем другую сторону, гораздо менее заметную, иными совсем не признаваемую. Сопротивление «плоти» наиболее заметно, и хорошо известно античной этике; но она не знает сопротивления «духа». Сопротивление подсознания хорошо изучено современной психологией, но она не ставит вопроса о сопротивлении сознания. Сопротивление аффектов (побуждений) бросается в глаза, но невидимым остается сопротивление свободы произвола. Вот другая сторона и другой источник духа иррационального противоборства (иначе говоря, другой источник зла).

В психологическом анализе сопротивления плоти, который мы находим у ап. Павла (Рим. 7 14 и след.), очень легко показать, где лежит и как возможно это редко осознаваемое, но многозначительное явление.

Обычное, общераспространенное явление человеческого противления состоит в том, что «я умом служу Закону Божию, а плотью закону греха», иначе говоря, в человеке еще есть желание добра, в своем духе («по внутреннему человеку») он соглашается с законом, признает его ценным, но в членах своих он видит иной закон, противоборствующий закону ума и делающий его пленником закона греховного, находящего-

ся в членах его (там же 23). Иначе говоря, здесь изображено противоборство плоти при полной покорности ума, духа, внутреннего высшего я. Но разве ум всегда служит Закону Божию? Разве человек всегда в сущности, в глубине сердца хочет только добра? Разве не существует сознательно-злая воля? Дух, ум, внутренний человек, высшее сокровенное я — так же может захотеть зла и преступления, как и противоборствующая плоть. И при этой форме зла уже нельзя ссылаться на слабость плоти, как нельзя вообще ссылаться на какую-либо слабость. Напротив это есть сила духовного противления, сила гордого произвола злой воли.

4. Свобода как корень сатанинского зла и свобода как богоподобие

Здесь изображена не та обычная форма зла в силу ошибочного суждения оценки, которую Сократ признавал как единственную («не ведают, что творят»); но это и не та другая форма зла, как сопротивления «плоти», которую описал ап. Павел. Здесь нет желания добра и бессилия его совершить: «не то делаю, что хочу»; здесь сила, направленная против добра, гордое своеволие: «делаю, что хочу!» В основе такой формы лежит принцип автономного противоборства, принцип восстания: умом моим отказываюсь служить Закону Божию, отказываюсь служить всему высшему, всяким святыням, отказываюсь «служить» вообще! То, что отрицается здесь, есть аксиома зависимости, лежащая в основе религии, начало благоговения, преклонения перед высшей святыней, перед божественной иерархией ценностей.

Образы такого «умного» противоборства, противоборства духа, а не плоти, гордости, а не «слабости греховной» — с бессмертной силой изваял Достоев-

ский. Это уже не люди, а «бесы», или люди, одержимые бесом, ибо все они могут сказать вслед за великим Инквизитором: мы не с Тобой, а с ним![1])

В конкретной человеческой личности закон иррационального противоборства может присутствовать и действовать в той и другой форме, в форме противления духа и противления «плоти». Изумительный миф о грехопадении изображает обе эти стороны: с одной стороны, дьявольский дух противления: не подчиняйтесь ни малейшему запрету, скажите «все позволено» и тогда сами будете, как боги! с другой стороны, чисто человеческие вожделения, инстинктивно бессознательные влечения: «и увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно»... (Быт. 3,6).

Что закон, запрет, императив бессилен бороться против такой формы зла, видно прямо из того, что он ее непосредственно вызывает: здесь сама заповедь является прямым поводом для греха, желание зла вызывается тем, что закон говорит «не пожелай», для такой воли грех оживает, когда приходит заповедь (Рим. 7 11).

---

[1]) Первый шаг автономного противоборства есть преступление (нарушение закона из чистого духа неподчинения, из духа противоречия).

Второй шаг противоборства есть отмена всякого закона, стоящего надо мною (чистый бунт, революция). Я — бог и нет ничего надо мною («будете, как боги»).

Третий шаг: тирания, диктатура — самочинное возведение своей преступной воли в закон для других, «Великий Инквизитор». Это предельное воплощение зла на земле — «князь мира сего». Все эти моменты диалектики развертываются в живых образах Раскольникова, Петра Верховенского и Ивана Карамазова, наконец — Великого Инквизитора. Ни о какой «греховной слабости» здесь, очевидно, не может быть и речи. Напротив, эта греховная сила, опирающаяся на высший источник силы, на свободу духа. Достаточно вспомнить фигуру Ставрогина, это воплощение мощи свободного произвола.

Не один Достоевский, а уже и русская былина знает эту форму зла. Вот как описывается странная гибель Василия Буслаева, который не верил «ни в сон, ни в чох». Однажды Василий Буслаев гулял с товарищами и видит лежит черный камень и на нем надпись: через этот камень не прыгать, а кто прыгнет — сломает голову. Тотчас Василий Буслаев разбежался, прыгнул, и... погиб.

У Достоевского отмечены предельные случаи такого дерзостного вызова, брошенного высшим святыням («Святым Тайнам»): «Кто дерзостнее сделает?». Несколько раз Достоевский изображал эту сверхчеловеческую свободу абсолютного произвола, это «все позволено». Здесь прикосновение к вечному корню сатанинского зла: «вы Боги», а потому «все позволено»; «вы Боги», а потому нет над вами заповедей и запретов, нет над вами никакого иного Бога[2]).

Сила этого «сверхчеловеческого» соблазна покоится на том, что мы — действительно Боги и нам действительно все позволено. Это подтверждено Богочеловеком и его Апостолом. Мы — действительно «сверхчеловеки», ибо в нас присутствует образ и подобие Божие. Человеку дарована абсолютная свобода произвола, возможность сказать «да», или «нет», «да будет», или «да не будет». Изумительный дар свободы, вырывающий человека из царства всей природы и возносящий его на высоту головокружительную и для многих непереносимую[3]), именно он дает основание сказать: «вы Боги и сыны Всевышнего все»; в предельной сво-

---

[2]) Идею такого абсолютного «безначалия» (анархизма), признающую единственной ценностью и святыней свое собственное Я, при отрицании всех других ценностей и святынь, перед которыми должно преклоняться, Макс Штирнер выразил в систематической форме в своей книге «Der Einzige und Sein Eigentum» («Единственный и его собственность»).

[3]) «Не могут вынести своей свободы» (Вел. Инквизитор).

боде лежит богоподобие человека как на это с великой прозорливостью указал Декарт[4]).

Предельная свобода есть точка опоры для искушения (которое существует для всякого свободного духа, даже для Богочеловека), но также и для рычага спасения.

В последней глубине, в иррациональной «бездне» первично избирающего акта, закон, авторитет, власть — не действуют: всякий закон должен быть сначала свободно признан, всякий авторитет должен быть свободно принят, всякая власть и всякое право должны быть свободно установлены («устав», «установление»). На всякий императив свобода произвола может ответить «преступлением», или гордым неприятием самой формы закона (анархизм).

На всякое «долженствование», исходящее от системы ценностей, возможен ответ: я ничего не должен, я делаю, что хочу!

5. Божественный зов, обращенный к свободе

Рычаг спасения может опираться только на истинный центр самости, откуда излучаются противоположные возможности. К свободе можно обратиться только с призывом, с приглашением («много званых»...), с «любезным приглашением», или с любовным зовом. Бог может позвать человека, как и человек может призвать Бога. Божественный зов есть не закон, а благодать. И она обращена к изначальному свободному акту человека: чтобы благо дать, надо благо взять. И оно всегда может быть отвергнуто.

Только божественный зов любви, только благодать Духа Святого может преобразить, сублимировать

---

[4]) «Метафизические размышления» IV.

свободу произвола и свободу творчества. «К свободе призваны вы, братья!» К свободе можно только призвать. Речь идет, конечно, о высшей, творческой, истинной свободе, о которой сказано: «Я научу вас Истине и Истина сделает вас свободными». Такая свобода творит жизнь, животворит, и она невозможна без благодати, полученной от Того, кто есть «жизни податель».

Свободное творчество человека всегда есть сотворчество, мы только «соработники» у Бога и без Его творчества ничего творить не можем. Мы всегда строим и не строить не можем, но лишь при помощи даром данных даров, строим из ценностей, данных Хозяином — «из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы», свободно распоряжаемся, но лишь «талантами», полученными от Хозяина. При чем мудро строить можно лишь «по данной от Бога благодати» (1 Кор. 3).

Когда апостол говорит, что мы «призваны ко свободе» — это значит: «призваны» к творчеству, к делу, к соборному, «общему делу» (Федоров), ко всей полноте исторического творчества, к домостроительству таин Божиих» (1 Кор. 4). В домостроительстве действует наша свобода, но в нем действует и Божия благодать: оно есть «домостроительство благодати Божией» (Еф. 3 2), и благодать действует на нашу свободу тем путем, каким только и можно воздействовать на богоподобную свободу: при помощи призыва: «Бог призывает благодатию своею! (Гал. 1 15) — этим словом ап. Павел выражает свой собственный мистический опыт, тот зов, который звучал для него с особою силою и на который он отозвался тоже со всей силой свободной решимости. Он — «призванный Апостол» (Рим. 1 1), но ведь «призваны» наконец Иисусом Христом и все христиане (Рим. 1 6 7) и все язычники. Нет человека, который когда-либо в своей жизни не слышал бы этих божественных зовов, о которых гово-

рил еще Сократ. Но нужна чуткость и внимание, нужно, как говорит Христос, иметь уши, чтобы слышать.

«Призыв» есть встреча двух свобод, двух воль — божеской и человеческой.

«Призыв» не есть «приказание», не есть власть и подчинение. Прямо противоположно тому мистическое переживание, в котором ап. Павел услышал свой призыв: «Савл, Савл, что ты гонишь Меня?» Это обращение к свободе, к глубине сердца, обращение к любви... неожиданное веяние Духа Святого в ожесточенной душе, а «где Дух Господень — там свобода». (2 Кор. 3 17). Любовь есть свободное изволение, избрание, лицеприятие, а потому, если благодать есть внушение любви, то она может обращаться только к свободе.

Так побеждается дух противоречия, сатанинский дух абсолютного противления: не законом, не приказом, не угрозою. Повеление возбуждает бунт раба, закон возбуждает противление свободного произвола. Но зов, «любезное приглашение», обращение к свободе — не может вызвать бунта, возмущения, противление гордости. Скорее может вызвать ответное движение любви.

Рациональная норма закона обращается к средней сфере разумного сознания и имеет против себя сопротивление подсознательных аффектов и сверхсознательной свободы.

Таинственный зов благодати воспринимается, как некий образ, видение, голос, обладающий свойством непроизвольно приковывать внимание, пробуждать подсознательную работу воображения и, вместе с тем, — вызывать ответное «да» (да будет!) в глубине свободного богоподобного я[5]).

---

[5]) И это потому, что «подобное стремится к подобному» (Платон). Призыв благодати воспринимается, как «воспоминание» о чем-то родном, своем и забытом, об утраченной небесной родине.

Только призыв благодати обладает силой проникать в «сердца и утробы», в предельную глубину сокровенного я, и оттуда преображать, сублимировать, обожествлять весь микрокосмос, все существо человека — плоть, душу и дух. Сублимируется вся природа человека, все, что дано нашему свободному духу, как материал.

Сублимация, «возвышение разумного существа над природой» имеет различные стороны и степени:

1. Подсознательное «либидо», сексуальность, с ее жаждой радости и блаженства»[6]) преображается и сублимируется в божественный Эрос.

2. Гордость сверхсознательного богоподобного «я» преображается и сублимируется в честь и славу Богосыновства, в Царство со Христом.

3. Свобода произвола сублимируется в свободу творчества, в творческое служение[7]), ибо всякое творчество есть жертвенное служение.

Такие выражения, как «облечься в оружие света», «облечься в Господа Иисуса Христа» — означают у ап. Павла осуществленную сублимацию.

6. Этика благодати как этика свободы. Ее проблема в современной философии

Проблема сублимации приводит нас к вопросу о сублимации произвола, или, в терминах богословских, к вопросу о взаимоотношении свободы и благодати. Весьма важно однако показать, что центральная проблема этики благодати вовсе не есть только проблема богословия; и ее рассмотрение здесь вовсе не ограничивается обращением исключительно к верующим и

---

6) «То что чернь называет блаженством». Платон.

7) «Требует поэта (т. е. творца) к священной жертве Аполлон».

христиански верующим. Оно обращено к людям, могущим и желающим мыслить философски, хотя бы они не признавали никакой ортодоксальной теологии. Мы утверждаем, что для них проблема новой этики, как «этики благодати», тоже ставится: а именно, как проблема «этики радости и красоты (грации)», этики радостной свободы, или свободной радости. Для христианского философа это конечно лишь перевод термина «благодать», перевод неполный, но такой, который делает его точку зрения близкой и понятной для современной внерелигиозной мысли, для Юнга, Бодуэна, для всех, понимающих значение сублимации.

Сублимация свободы может быть выражена в терминах современной философской проблематики, на языке той философской школы, которая более всего сделала в сфере этики. Мы разумеем Шелера и Гартмана, этические исследования которых стоят в тесной взаимной связи, и взаимно восполняют друг друга. Шелер рассматривает соотношения эмоций и аффектов, с одной стороны, и системы ценностей с другой. Ему близка идея сублимации, но он знает только одну сублимацию: сублимацию Эроса посредством идей, то есть сублимацию реального материала эмоций, влечений, аффектов, при помощи идеального бытия ценностей. Но Шелер рассуждает так, как если бы свободы не существовало. Она не рассматривается в его этике. Поэтому для него не существует проблемы сублимации свободы, второго момента сублимации.

Иначе обстоит дело у Гартмана. Проблема свободы есть самая оригинальная, самая драгоценная часть его этики. У него бессознательно присутствует проблема сублимации произвола (хотя он не употребляет этого термина). Но проблема первой сублимации, сублимации Эроса, у него отсутствует. Поэтому теория подсознания и открытия современной аналитической психологии в области эмоций, аффектов, влечений, ему

как бы не нужны; тогда как в миросозерцании Шелера они находят свое место.

У Шелера дело обстоит так, как если бы человек знал только аффекты и ценности, а такого феномена, как «свобода», «решение», — просто бы не существовало. У Гартмана, напротив, существуют только ценности и свобода; как будто бы человек не имел аффектов, влечений, эмоций, вырастающих из подсознания, или как будто бы эта сфера была этически безразлична. Можно предположить, что один философ имел опыт богатой эмоциальной жизни и высокого интеллектуального созерцания, но совершенно не имел опыта воли, решения, свободного выбора; напротив, другой философ имел глубочайший опыт свободы, произвола, выбора, решения воли, и, разумеется, достигал вершин интеллектуального созерцания (в этом они совпадают, иначе они и не были бы большими философами), — но совершенно не имел опыта богатой эмоциональной жизни.

Однако этика требует как сублимации влечений, так и сублимации свободы. Только вторая завершает и в конце концов обосновывает весь процесс сублимации. В самом деле, при исследовании сублимации подсознания, сублимации Эроса, у нас постоянно всплывала проблема свободы. Свобода решает, вступаем ли мы на путь сублимации, или профанации Эроса, на путь творческого, или порочного воображения. Свобода делает и принимает внушения, ибо всякое внушение опирается на самовнушение. Свобода сопровождает нас на каждом шагу: человеку вменяются все внушения, все удавшиеся и неудавшиеся сублимации.

Приходится сказать: сублимирует в конечном счете свобода и только свобода. Она витает над всем материалом эмоций, влечений, аффектов, направляя и изменяя непроизвольно-бессознательные, удачные и неудачные сублимации; она ищет средств проникнуть в

подсознание и находит эти средства, чтобы и там одно утверждать, другое отрицать. Свобода ответственна за все содержание сознания и подсознания.

7. Две свободы: отрицательная и положительная Свобода в произволе и свобода в добре

Свобода есть прежде всего произвольность выбора, свобода воли. Это несублимированная свобода. Связанные с нею явления духовного противоборства, восстания против иерархии ценностей, показывают глубину, мощь и неукротимость свободного произвола. Существует однако и сублимированная свобода, то есть такая, которая повернула руль в направлении к ценностям, которая добровольно взяла на себя и «выбрала» реализацию идеального долженствования.

Существуют две свободы, или две ступени свободы: свобода произвола и свобода творчества. Переход от первой ко второй есть сублимация свободы. В русской философии Н. Бердяев с особой силою и убедительностью развивал соотношение этих двух свобод: «свободы в ничто», свободы безоснованности и свободы, обоснованной в добре и в истине (по слову: «Я научу вас истине и истина сделает вас свободными»). Справедливо указание Бердяева на то, что в философии существует традиция игнорирования первой свободы. Это действительно можно сказать об античной философии (включая Платона) и о томизме (учении Фомы Аквинского). Проблема свободы в силу этого здесь поставлена очень неглубоко. Игнорирование первой свободы (произвола) действительно влечет за собою прежде всего непонимание зла и некоторую оптимистическую наивность, так как игнорируется трудная проблема перехода от первой свободы ко второй, иначе говоря, центральная этическая проб-

лема сублимации свободы; но далее игнорирование свободы произвола может означать недооценку этой свободы в сравнении со второй, ее практическое отрицание и подавление во имя свободы в добре. Тогда мы получим деспотизм Великого Инквизитора, то есть совершенное уничтожение всякой свободы во имя уничтожения субъективного произвола. Это то, что сейчас грозит миру.

Различие двух ступеней свободы действительно чрезвычайно важно. Уже Кант различал отрицательную и положительную свободу. Но только вторую он считает этически и теоретически ценной. Этически она означает «добрую волю», волю, добровольно подчинившую себя принципу нравственного закона, а только такая воля ценна; а теоретически она означает новую закономерность практического разума, имеющую под собою и подчиняющую себе закономерность природы, закономерность причинную. И только такое положительное понимание свободы может по Канту решить знаменитую антиномию свободы и необходимости. Отрицательная свобода этого не может, так как она была бы свободой от всякой закономерности; напротив решение Канта утверждает наличность двух закономерностей: природно-причинной и моральной, показывая их совместимость. Кант всюду проводит принцип закономерности, а потому внезаконной свободы оценить не может. Впрочем, в своей философии права, и он принужден признать некоторую ценность отрицательной свободы, так как субъективное право защищает в известных пределах свободу произвола.

Во всей новой и новейшей философии отрицательная свобода имеет дурную славу. В противоположность средневековой философии ее принято оспаривать теоретически и отрицать этически. Фихте, этот философ свободы, во втором периоде своей философии, приходит к требованию полного самоуничтоже-

ния свободы на высшей ступени добра: только несовершенная воля свободна; совершенная воля пожертвовала своей свободой, раз навсегда произвела выбор и не имеет больше выбора между добром и злом».

Несмотря на прекрасный этический замысел Фихте, правильно утверждающий необходимость высшей этической ступени, возвышающейся над свободой произвола, мы получаем парадокс: свобода в добре уже не есть свобода. Это глубокая ошибка. Положительная свобода сохраняет в себе, преображает и сублимирует свободу выбора, свободу произвола, низшую свободу. Истина делает нас свободными, а вовсе не требует убийства и самоубийства свободы. Иначе нельзя было бы сказать: к свободе призваны вы братья! То, что хочет сказать Фихте, вполне ясно: свобода в добре и истине уже не есть свобода произвола, то есть вторая свобода не есть первая; положительная свобода не есть отрицательная и это вполне верно. Но неверно, что положительная свобода не есть свобода; напротив, она есть истинная свобода (где Дух Господень — там свобода). Сублимация именно сохраняет и преобразует, а не уничтожает сублимируемый материал. Здесь основной закон: высшее понятие содержит низшее[8]): произвол есть необходимый момент свободы, и он сохраняется в высшем понятии творческой свободы, свободы самоопределившей себя через признание принципа.

Произвол не может быть высшим определением свободы. Произвол есть лишь категориальный (и следовательно диалектический) момент в полном смысле истинной свободы. Но где искать этот принцип? Очевидно не в сфере природной необходимости, не в сфе-

---

[8]) У Аристотеля этот закон выражен (несовершенно) в соотношении формы и материи; у Гегеля понятие «снятия» показывает его диалектику. В современной философии Николай Гартман дает наиболее отчетливую его формулировку.

ре причинных рядов. Здесь ничего нельзя изменить произвольно, здесь нет свободы выбора. Иначе обстоит дело в идеальной сфере ценностей: здесь можно выбрать произвольно одну ценность для реализации в жизни, а другую отбросить; можно выбрать низшую и отбросить высшую; можно соблюсти иерархию ценностей, но можно отбросить и всю систему ценностей. Правда, ценности постулируют реализацию ценностей, их воплощение в бытии, но этот постулат есть лишь идеальное долженствование. И вот воля свободна по отношению к этому долженствованию, исходящему от ценностей. Воля не определена этически должным; здесь и только здесь сфера действия произвола, сфера выбора.

Тотчас встает однако законное возражение: как? воля именно определена этически должным! Если она свободна по отношению к причинным связям, то она именно не свободна по отношению к долженствованию. Именно здесь не может быть никакого произвола, ибо ценности даны как неизменные. Получается заострение противоположных утверждений: воля определена и не определена должным. Современная этика устанавливает здесь вторую антиномию свободы, антиномию, о которой Кант не подозревал, установив лишь первую антиномию свободы и необходимости. Новую антиномию следует назвать «антиномией долженствования», ибо она вскрывает антагонизм в самой сфере ценного и должного.

Необходимо понять всю новизну и парадоксальность новой антиномии, нового логического противоречия: «воля определена (детерминирована) и не определена (не детерминирована) должным» — ее не поймет тот, кому сразу придет в голову привычное кантианское решение: воля должна, но не принуждена подчиниться должному; иначе говоря, в порядке дол-

женствования воля подчинена ценностям, а в порядке эмпирического бытия она их часто нарушает.

При таком понимании то обстоятельство, что воля не принуждена подчиняться должному и может в реальном бытии его нарушить — есть лишь печальный факт действительности, факт недолжный. Такое решение сводит антиномию к столкновению сущего и должного. Но антиномия долженствования имеет в виду совсем другое: она раскрывает противоречие в плане должного, раскрывает столкновение двух долженствований.

В самом деле, то обстоятельство, что воля не принуждена подчиняться должному и может свободно его нарушить — здесь понимается как ценность, как должное. Свобода произвола есть ценность и она должна существовать. Она есть условие возможности вменения, заслуги, возможности доброй воли. Автомат добра, всецело теологически определенный Божеством, не имеет этической ценности; только свободная воля могущая сказать «да» или «нет», имеет этическую ценность ибо она вменяема.

Только теперь мы получаем настоящую антиномию: полное подчинение должному есть нечто недолжное; неподчинение должному есть нечто должное. Долженствование ценностей, обращаясь к человеку, должно быть абсолютным и ненарушимым; и вместе с тем, оно не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым. Ценности требуют безусловного господства в жизни носителя ценностей, человека; и вместе с тем они же требуют, чтобы это их господство не было безусловным. Ценности притязают на полную детерминизацию той самой личности, которая имеет ценность лишь как не детерминированная им вполне. В религиозной формулировке это противоречие можно выразить так: Бог хочет, чтобы человек был его рабом — Бог не хочет, чтобы человек был его рабом.

Эти два положения взаимно уничтожают друг друга, они оба необходимы и вместе с тем несовместимы. При таком понимании мы получаем вторую антиномию свободы, как антиномию должного, где тезис и антитезис оба относятся к сфере должного. Смысл этой антиномии заключается в столкновении свободы отрицательной со свободой положительной; свобода в произволе сталкивается со свободой в добре. Ее можно выразить так: свобода произвола имеет ценность и свобода произвола не имеет ценности; свобода в добре есть единственно ценная — и не есть единственно ценная. Две суверенных инстанции сталкиваются здесь: суверенитет ценностей, суверенитет принципа — с одной стороны; и суверенитет я, суверенитет свободной личности, — с другой стороны.

Но как же мыслимо, как возможно решение этого противоречия. Этика формулирует его следующим образом: позитивная свобода (свобода в добре), которая есть высшее и последнее определение свободы (ибо неопределенность произвола не может быть высшим определением) содержит в себе не одну, а два определяющих начала: автономию лица и автономию принципа; между ними не антиномическое отношение, а отношение восполнения. И это потому, что ценности (принцип) не могут сами по себе ничего реально определять, детерминировать, они выражают лишь идеальный постулат, и требуется реальная воля, которая захочет взять на себя их осуществление; с другой стороны, реальная воля, свобода выбора, произвол — не может ничего идеально обусловить и определить, не может сделать добро злом и наоборот. Свободная воля, чтобы выбирать, решать, ориентироваться, должна иметь перед собою порядок ценностей, который ей дан, и в котором она ничего изменить не может. Интуиция «сердца» («орган» для восприятия ценностей)

открывает и усматривает ценности, как они даны в идеальном мире.

Автономия лица нуждается в автономии принципа и наоборот. Реальная обусловленность нуждается в идеальной обусловленности и идеальная обусловленность нуждается в реальной... Свободно выбирающий акт нуждается в «логике сердца», в логике ценностей, в созерцании идеальных направлений должного и недолжного; иначе он будет слепым, лишенным смысла, то есть не будет в конце концов сознательно свободным выбором и решением. Идеальная обусловленность, детерминация должного будет в свою очередь бессильной и потому бессмысленной, если нет реально-свободной воли, которая реализует. Императив, приказ теряет всякий смысл, если нет автономного лица, которое может его исполнить или нарушить.

При помощи различения реальной обусловленности и идеальной обусловленности решается антиномия и устраняются все вариации основного противоречия. «Воля детерминирована и не детерминирована должным» — противоречия нет, ибо она обусловлена идеально, но не обусловлена реально.

«Свобода произвола имеет ценность и не имеет ценности» — она имеет ценность, поскольку в нем утверждается ценность реальной детерминации, исходящей из свободной воли; она не имеет ценности, поскольку ее можно истолковать, как произвольное отрицание идеальной детерминации, нежелание с нею считаться. «Долженствование ценностей должно быть абсолютным и ненарушимым» — поскольку здесь разумеется идеальная детерминация, обращающаяся со своими постулатами ко всем актам и решениям воли, сохраняющая свой идеальный суверенитет, свое идеальное звучание и при соблюдении и при нарушении постулата (в последнем случае, как голос осуждения).

«Долженствование ценностей не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым» — поскольку оно не может и не должно реально детерминировать волю, ибо при такой детерминации она обратилась бы в автомат добра.

Ценности ненарушимы в своем идеальном бытии; и ценности весьма нарушимы в реальных актах воли.

«Свобода встречает долженствование, как несвободу», — но это иллюзия, построенная на том, что идеальную детерминацию смешивают с реальной; «долженствование встречает свободу, как недолжное» — то же смешение, ибо реальное самоопределение (свобода) есть нечто ценное и должное, хотя бы в идеальном определении ее действие оценивалось, как недолжное. Долженствование не уничтожает свободу; испуг и бунт свободы — напрасен: от долженствования исходит только предложение — свободно избрать ценность.

Та же мысль была нами выражена в религиозных терминах, как «призыв», «приглашение», исходящее от Божества, от высшей ценности и совершенства. Недостаток кантианского понятия «долженствования» состоял в том, что должное было отожествляемо с формою закона, с долгом, с императивом. Такое понимание есть законничество, морализм, фарисеизм, оно пробуждает бунт свободы и не сублимирует, а потому безблагодатно.

8. Свобода воли и творческий произвол

В творчестве получается совершенно особая оценка свободы воли: и творчество всегда есть нечто произвольное, как в установлении целей, так и в отыскании средств. Правда, это произвольное существует во взаимодействии с необходимым (закон причинности

для отыскания средств, незыблемые ценности для установления целей), однако так, что без него никакое творчество невозможно. Если бы человек и мир были всецело обусловлены причинно и телеологически — творчество было бы ненужным и невозможным. Творчество есть «искусство сочетания», игра возможностями и альтернативами; отсюда ценность кризиса и произвола в творчестве. И она существует рядом с противоположной ценностью чистого медиумизма, пифизма, чистой пассивности озарения.

Творчество есть сублимированный каприз («удавшийся невроз») и сублимированный произвол. В сублимирующих принципах нет ничего произвольного, и все же «произвол» удивительным образом сохраняется и чувствуется, как играющая свобода и свободная игра во всякой творческой, то есть «поэтической» сублимации. Гармонию можно «проверить алгеброй», но при помощи алгебры нельзя создать гармонию. Моцарт у Пушкина капризно-произволен и вместе медиумичен (подслушал «райские песни»); Сальери — рационально-основателен, а потому и не «поэтичен» в своем творчестве.

Свобода произвола, свобода абсолютного выбора получает здесь совсем новое освещение: негативная свобода получает позитивное значение. И это оттого, что она вовсе не исчерпывается выбором между да и нет, между утверждением и отрицанием свыше данной иерерхии ценностей, между добром и злом; существует свобода выбора между различными и противоположными да, между различными комбинациями ценностей, между различными решениями их конфликтов, между различными комбинациями средств, — одним словом, между различными творческими возможностями.

9. Сублимация свободы, как разрешение ее антиномизма

Переход от первой ступени свободы ко второй есть сублимация свободы. Она требует преодоления автономного противоборства, которое как бы сопротивляется этому переходу, сопротивляется сублимации, поднятию вверх. Откуда это сопротивление? Оно проистекает из того, что личность боится потерять свою автономию: она не видит и не верит, что в «царстве целей» она будет сохранена, как «самоцель», ей кажется, что она будет обращена в средство; она не видит и не верит, что произвол и свобода выбора могут быть сохранены в высшей обусловленности должного, в этике благодати. И это неверие поддерживает в ней вековая этика закона, действительно отрицающая ценность произвола (вся античная этика), вековой морализм, наконец, новейшая традиция Кантианской этики.

Радикально преодолеть автономное противоборство лица, чистое восстание произвола — значит решить антиномию долженствования, показать совместимость автономии лица и автономии ценностей. Ключ решения — благодать. В этом понятии выражено то, что обусловленность, детерминация, исходящая от царства ценностей, имеет такую природу, которая не нарушает, а сохраняет в своей новой форме свободу выбора, произвол, автономию лица, самоцельность личности. Антиномия долженствования здесь решается посредством сублимации произвола: «свобода в истине» содержит в себе свободу произвола в преображенном виде: иначе, если бы свобода уничтожалась и погашалась в истине, какой смысл имели бы слова: «истина сделает вас свободными», «к свободе призваны вы, братья»?

В негативной свободе еще нет свободы позитивной, но позитивная свобода содержит в себе и сохраняет негативную. Самовластный произвол не содержит в себе детерминации, исходящей от царства ценностей и может идти против нее; но царство ценностей, воплощающееся в реальности и детерминирующее ее, необходимо содержит в себе свободу произвола, по той простой причине, что последняя есть условие возможности этических ценностей и след. сама есть этическая ценность[9]). Личность как самоцель может игнорировать царство целей и отвергать его детерминацию, но царство целей не может игнорировать ценность личности и необходимо содержит в себе личность как самоцель.

Тип решения антиномии, который дается в таком понимании сублимации, классичен: тезис и антитезис не исключают друг друга, как это представляется сначала: на самом деле антитезис содержит в себе тезис, как форма содержит материю. По этому типу решена антиномия свободы и необходимости у Канта и Фихте: свобода и причинность совместимы, потому что свобода содержит в себе причинность в новой форме целесообразности[10]).

10. Христианское решение проблемы свободы

Современное христианство не может не взять под свою защиту автономию личности и свободу произвола во всей ее полноте. Христианское решение конечно возвышается над тезисом и антитезисом, но так,

---

[9]) Всякий ущерб, нанесенный низшей свободе, делает невозможным достижение высшей свободы, делает невозможной сублимацию. Вместо сублимации получается «падение» в рабство, великая инквизиция, против которой всякий бунт является справедливым.

[10]) Решение подробно рассмотрено в книге Б. Вышеславцева «Этика Фихте».

что тезис личной свободы не терпит никакого ущерба.

Если религиозные противники свободы попытаются выдвинуть слова: «да будет воля Твоя» — в защиту смиренного «послушания», как отказа от свободы, как отнятие свободы высшей Волею, то необходимо им указать, что свобода выбора и автономия личности здесь на лицо и сохранена во всей неприкосновенности именно в этом «да будет». Ибо «да будет» есть самое ценное выражение свободной воли, которая может сказать и «да не будет». «Да будет» звучит из глубины автономной самости, как свободный ответ на призыв божественной Воли. «Да будет» — это я сам говорю, решаясь и избирая путь, и только такой ответ нужен Богу.

В словах «да будет воля Твоя» заключено сочетание двух воль, а не одной воли[11]); и это сочетание есть сублимация низшей человеческой воли посредством высшей, божественной.

С нашей точки зрения антиномии свободы и трагизмы свободы решаются при помощи сублимации. Антиномию долженствования, как было указано, можно выразить так: Бог хочет — и не хочет, чтобы мы были Его рабами; мы должны — и не должны быть Его рабами. Решение антиномии таково: Бог хочет, чтобы мы исполняли Его волю (и в этом смысле хочет повиновения), однако же не как рабы, не как наемники, а как друзья и сыны (и в этом смысле не хочет простого повиновения). Бог хочет любви, а во всякой любви есть свободное избрание, во всякой любви есть сочетание двух воль и двух свобод. «Да будет воля Твоя» есть выражение любви к Отцу, к высшему и ценному, Тому, Кто стоит надо мною и потому может сублимировать мою волю. Если ничего и никого нет надо мною, тогда сублимация невозможна. Если надо мною абсолютная власть, императив, закон — тогда

---

[11]) За это положение боролся Максим Исповедник.

сублимация тоже невозможна, ибо свобода не покоряется диктатуре «категорического императива». Отношение Бого-Сыновства есть единственный адэкватный символ сублимации: «свыше», от Отца, от иерархически высшего, исходит призыв. Сын отвечает на этот «призыв» свободной любовью. На приказ тирана он ответил бы отказом в повиновении.

11. Истинный смысл сублимации

Сублимация есть возведение низшего к высшему; чтобы понять это возведение, нужно иметь систему категорий бытия, нужно иметь иерархию ценностей. Сублимация предполагает некоторый категориальный, иерархический закон, который был замечен Аристотелем и формулирован, как соотношение формы и материи: низшая категория бытия служит материей для высшей, которая является ее формой. Форма есть нечто высшее и новое (например, статуя), и однако она предполагает низшее, как условие возможности, как материал (например, мрамор), который не уничтожается, а сохраняется и преображается в высшую «форму» красоты. Высшая форма есть нечто абсолютно новое, новая высшая категория, в которой низшая — в каком-то смысле «уничтожена», в каком-то «сохранена», а главное «поднята» на высшую ступень. Иначе говоря, сублимирована, преображена, преосуществлена. Как раз сохранение низшего в высшем здесь и является источником заблуждения, поводом не заметить высшее совсем. Процессы механизма и химизма, например, сохраняются в организме во всей своей неприкосновенности; цепи причинности сохраняются в целесообразном и свободном творчестве[12]). Отсюда

[12]) На этом покоится решение знаменитой антиномии свободы и необходимости. См. Б. Вышеславцев. Этика Фихте, Москва. 1914 г., стр. 267-395.

возникает соблазн признать, что организм есть только усложненный механизм, что свобода есть только комбинация причин.

Сказать, что статуя есть только сублимированный мрамор; любовь и религия — только сублимированная сексуальность; наука, искусство, культура — только сублимированное хозяйство (марксизм) — значит повторить классическую ошибку. Она сосредоточена в этом слове «только». Именно не только! Настоящая сублимация есть творчество, т. е. создание совершенно новой, ранее не бывшей, ступени бытия. Этот творческий момент сублимации замечательно выражен у Платона в его понятии Эроса. Его Эрос возводит сублимацию к новым ступеням бытия, открывает новые категории жизни: 1) Эрос, как либидо, как плотское стремление, есть продолжение рода, рождение поколений; 2) Эрос, как поэзия (творчество), есть рождение «детей Гомера и Гезиода» и «царственное искусство», политика, созидающая государство. Вторая ступень Эроса предполагает первую, ибо поэзия, культура и государство предполагают продолжение рода и смену поколений; но вторая ступень есть новая ступень, — новая категория жизни. Эрос не останавливается и здесь, он трансцендирует выше и открывает еще новую ступень: 3) философию, созерцание идей, и эта ступень также предполагает две первых, ибо, чтобы философствовать, надо жить и культурно жить, иметь хозяйство и государство (как это показывает Платон в своем «Государстве» Политии). Но философия есть абсолютно новое бытие, новая категория по сравнению с экономикой и политикой. Последнее ее восхождение есть экстаз, или транс в Абсолютное. Здесь он встречает нечто совсем новое, ни с чем низшим несоизмеримое.

Что же такое Эрос, если он все же остается самим собою на всех ступенях своего восхождения, своей

сублимации? Конечно, он не может быть отождествляем с чувственным влечением, ибо это его функция только на первой ступени.

Настоящая сущность Эроса раскрывается в том, что он есть стремление, в том, что он выражает устремленность и стремительность нашего существа, нашего глубочайшего центра, нашего «сердца», которое «бьется на пороге как бы двойного бытия». Отсюда двойственность и диалектичность Эроса. Стремление диалектично: оно переходит от тезиса к антитезису, оно всегда встречает границу и всегда выходит за пределы, всегда трансцендирует. Платон символически изобразил бродячий, капризный, ищущий, тоскующий характер Эроса: он остается тем же и в любви, и в смене поколений, и в поэзии, и в политике, и в философии. Всякий «имманентизм» для Эроса невыносим и есть пребывание в пещере. Но Эрос есть транс и постоянно «пребывает в трансе». И он успокаивается лишь тогда, когда трансцендирует всю иерархию ступеней бытия и ценностей (обители мнози), когда встречает наконец полный простор, бесконечный простор Абсолютного.

Как возможно при таком всеобъемлющем диапазоне Эроса все же сохранить за ним первоначальное значение сексуальности, как это делает Платон?

Трансцендирующая природа стремления дает ясный исчерпывающий ответ. «Либидо» есть стремление и, следовательно, транс, первый и естественнейший выход из себя, выход за пределы всякого «аутоэротизма», начало всякого самоутверждения, всякого искания полноты и бесконечности[13]). Но это лишь

---

13) Бесконечность в смене поколений, полнота в андрогинном соединении, самоотвержение в родительской и супружеской любви — вот ценности первой ступени Эроса, открытые Платоном.

первая ступень стремления. Она оставляется позади. Сущность Эроса раскрывается в том удивительном факте, что всякая истинная «влюбленность» выходит за пределы сексуальности и воспринимает напоминание о ней, как профанацию любви. Но далее, истинная любовь выходит за пределы прямого объекта любви, она обнимает луну, солнце, звезды, весь космос...

«На звезды глядишь ты, звезда моя светлая»...
(«Платон», — Вл. Соловьев).

Если правда, что истинная любовь делает поэтом, то это значит, что она делает творцом и, следовательно, поднимает на новые ступени бытия, где воплощаются новые идеи, смыслы, ценности.

Иерархически низшее стремление может входить, как составной момент, в некотрый высший комплекс, причем в этом высшем комплексе оно своеобразно преображается и облагороживается, не переставая все же быть самим собою. Вот смысл истинной сублимации, как он намечен у Платона в диалоге «Пир». И сам «Пир» представляет наилучший символ такой сублимации: в нем дано симфоническое единство многообразных эмоций и стремлений — дружеских, эстетических, эротических, диалектических, философских, мистических; и вот, невозможно отрицать, что в этом целостном единстве присутствуют низшие влечения — гастрономические. Иначе «Пир» не был бы пиром. Хлеб и вино могут лежать в основе самого высшего общения людей. Самая духовная любовь имеет своим первым требованием накормить голодного.

В той изумительной симфонии, которая называется «Пиром» Платона, присутствуют голоса низших витальных влечений, но они преображены до неузнаваемости, вознесены до недоступной высоты. Это еще

вино, и вместе с тем будто уже не вино — то, что опьяняет Сократа.

«Пир» Платона имеет «экономический фундамент». Но настоящей профанацией будет сказать, что он есть только сублимированный аппетит и сублимированное пьянство!

V

ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ

1. Александр I и Л. Толстой

Власть есть нечто наиболее проблематичное и загадочное. Она загадочна в своей сущности, в своей социальной и психологической природе и проблематична в своей ценности. Власть есть то, что наиболее притягивает и отталкивает людей, то, что они обожают и вместе с тем ненавидят — эти «бунтовщики, ищущие пред кем преклониться». Во власти есть нечто божественное и нечто демоническое.

Есть мистика власти и это жуткая мистика двуликого демона. Вот почему властители двуличны:

> Таков и был сей властелин
> К противочувствию привычен
> В душе и в жизни арлекин...

И это сказано о «благословенном» Александре, сказано тонко и проницательно и верно для русско-византийского характера царей; но сказано не до конца справедливо: Александр носил в своей душе живую трагедию власти, живую антиномию власти, ее утверждение и отрицание, он знал, что власть связана с тираноубийством и тиранией, с освобождением и закрепощением, и он никогда не мог до конца привыкнуть к этому «противочувствию». Как он решил антиномию власти, антиномию добра и зла, в ней заключенного? (Тот же самый трагизм, какой Пушкин

вложил в сердце Бориса Годунова). Трагизм есть «безвыходность положения», апория, и он все же нашел выход в своем великом уходе, напоминающем великий уход Будды. Есть какая-то индийская черта в этом отречении и отрешении от власти, могущества, блеска, величия. И она повторяется в судьбе Л. Толстого с его маленьким уходом, который был бы комичен, если бы не окончился смертью.

В отречении от власти Александра и в отрицании власти у Толстого есть однако не только индийский элемент отрешения и непротивления, но и чисто христианский элемент подлинного анархизма, который проходит через всю библию от помазания царей до Апокалипсиса и звучит всего явственнее в словах Христа: Цари земли царствуют и владыки господствуют, между вами да не будет так! Вот эти слова услышал и исполнил Александр. И в ту минуту, когда он стал Федором Кузьмичем и не побоялся плетей, он не менее, а более, пожалуй, был христианином, нежели в момент миропомазания или победы над Наполеоном. Русские монархисты, считающие, что христианский взгляд на власть и царство всецело выражается в помазании царей, забывают обыкновенно о древнем обычае московских царей, принимать схиму перед смертью, т. е. отрекаться от власти во имя Христово. Но отрекаться можно во имя Христово только от низшего, а не от высшего, только от преходящего, а не от вечного. Таким образом власть признавалась низшим преходящим началом: «между вами да не будет так». Если этот обычай ухода и отречения от мира и власти откладывался до последнего момента и так сказать не брался всерьез, оставаясь предсмертным символическим обрядом, то Александр, напротив, осуществил его во всей полноте и во всей глубине его смысла; а смысл этот состоит в утверждении принципиальной греховности власти.

2. Греховность власти в Библии

Через всю библию от первой книги Царств до Апокалипсиса проходит идея греховности власти. Самуил знает, что «поставить царя» — значит «отвергнуть Бога» (первая книга Самуила 10, 19). Он знает, что народ совершает «великое зло, прося себе царя», и, как это ни удивительно, сам народ вынужден это признать (там же 12, 17-19). Самуил предупреждает народ, что власть означает тиранию, и, наконец, произносит следующее пророчество: «и сами вы будете ему рабами и возопиете в то время из-за царя вашего, которого выбрали себе, но не услышит вас Господь тогда» (там же 8, 7-18). Вся история есть бесконечное подтверждение этого пророчества. Таков древне-еврейский взгляд на власть. Мы его находим у пророков, для которых высшее зло на земле всегда воплощается в великих тираниях (Навуходоносор).

Евангелие развивает эту мысль полнее и глубже: в ответ на просьбу о предоставлении власти и первенства Христос говорит своим ученикам: «Цари и правители народов господствуют над ними и вельможи властвуют ими, — так называемые благодетели народов, — между вами да не будет так, но кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою и кто хочет быть первым между вами — да будет всем рабом» (Мф. 20, 25-28; Лк. 22, 24-27; Марк 10, 42-45).

Эти слова с поразительной настойчивостью и точностью воспроизводятся во всех трех синоптических Евангелиях и в частности с большой подробностью у Марка, столь скупого на слова, а в четвертом Евангелии их смысл воплощается в символическом деянии омовения ног[1]).

---

[1]) Здесь нами дан синтетический перевод всех трех текстов вместе.

Быть может, здесь уместно говорить о «Царском служении Христа»? Да, но оно есть служение не в формах власти. Это не то служение, о котором было сказано, что «монарх есть первый слуга государства». Путь христианского служения противоположен земному величию и власти, ибо слуга противоположен господину и рабство противоположно властвованию. Христос отверг государственную власть, дважды ему предложенную, в пустыне и в Иерусалиме, как искушение от дьявола. За это и был в сущности предан Иудою и отвергнут первосвященниками и покинут народом: он не был властвующим мессией и не сошел со креста.

Во власти есть нечто демоническое, она в существе своем «от диавола»: «и сказал ему диавол: тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее». Условие получения власти — поклонение дьяволу (Лк. 4, 5-8; Мф. 4, 8-9). Это, пожалуй, самое сильное, что когда-либо было сказано против принципа власти, против этатизма, порою даже кажется, не слишком ли сильно. Но Апокалипсис подтверждает и усиливает: демонизм власти будет возрастать в истории, «зверю» и Антихристу будет дана великая власть над всеми народами земли и он получит ее из рук дракона (диавола) как раз в силу выполнения условия власти: вся земля поклонится диаволу (Ап. 12)[2].

Пожалуй, нет книги, более беспощадной к царям и властителям, нежели Апокалипсис, выбрасывающий хищным птицам «трупы царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников», чтобы приготовить путь второму пришествию Логоса (Ап. 19, 11-12).

---

[2]) Поэтому нельзя объяснить слова диавола в пустыне, как преувеличение и ложь.

3. Божественность власти

Такая тема анархизма проходит через всю библию, как она проходит и через всю историю и мысль человечества. Однако утверждать отсюда «христианский анархизм» было бы преждевременным. Существует наивный анархизм, который игнорирует антиномию власти. Власть существенно антиномична: она есть позитивная и негативная ценность, он «от диавола» — и она же «от Бога». «Несть власти, аще не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящиеся власти противятся Божьему установлению» (К Римл. 13). Кто не цитировал этой замечательной главы Ап. Павла? История попеременно то восхищалась, то возмущалась ее словами. Порою они вызывают изумление и, кажется, не слишком ли сильно это сказано — совершенно так же, как слишком сильным казалось утверждение, что вся власть принадлежит диаволу. Но Библия все свои темы утверждает с предельною силою.

«Несть власти аще не от Бога» — это совсем не измышление Павла, как утверждали иногда те, кого это возмущало. Нет, под каждый тезис Апостола и первого философа христианства можно поставить изречение Христа. «Не имел бы власти надо мною, если бы не было дано тебе свыше», — так Он говорит Пилату. «Кесарево — кесарю, Божье — Богови», — говорит Он, предписывая исполнение законных требований власти, и напоминая, что Он пришел не нарушить закон, а восполнить. Во всей библии, в истории, в человеческой мысли с неменьшей силой звучит тема ценности, святости и божественности власти, тема, противоположная анархизму[3]). Власть есть действительное «благодеяние» для народов, существуют такие

---

[3]) Ап. Петр высказывается о власти совершенно так же, как и Павел (1 Петр, 2, 13-18), хотя на него ссылаются реже.

цари, как Давид и Соломон. Ветхозаветная и Новозаветная Церковь дает помазание на царство. Существуют цари и князья благочестивые, благоверные и даже святые, которые крестили народы. И в будущем власть может совершить великие дела. Апокалипсис предвидит «тысячелетнее царство святых», которые будут царствовать со Христом.

Но самое главное и самое сильное, что, повидимому, указывает на божественность власти — это то, что в библии Бог всегда называется Царем небесным и земным, «всевластителем» (пантократором), и Христос называется Царем, которому «дана всякая власть на небе и земле», и преображение и обожение мира всегда обозначается, как Царство Божие. Оно и есть центральный символ Ветхого и Нового завета.

4. Антиномия власти

Такова изумительная антиномия власти: власть от Бога, и власть от диавола. Упрекнем ли мы христианство и библию в том, что они заключают в себе «глубочайшее внутреннее противоречие»? Но ведь мир и человек и все бытие состоят из глубочайших внутренних противоречий: мир конечен и бесконечен, прекрасен — и «весь во зле лежит», человек смертен и бессмертен, он «царь и раб, червь и Бог». Противоречия действительно глубочайшие, а потому их видит только тот, кто способен заглянуть в таинственную глубину бытия. Философия и мистика в своих прозрениях так же антиномичны, как антиномичны жизнь и история в своих трагизмах. Смысл христианства, смысл великой религии, состоит в том, что она переживает и разрешает глубочайшие противоречия, глубочайшие трагизмы бытия. Наличие «глубочайшего внутреннего противоречия», установление антино-

мии, есть признак подлинного откровения, подлинной философии, и это потому, что Бог есть единство противоположностей.

Все высшие начала истинной религии антиномичны: таково Богочеловечество, брак и девство, провидение и свобода. Конечно, религия обещает их разрешение, но не тотчас и не здесь, а только «в конце концов», т. е. в Боге. Существуют антиномии как будто и совсем неразрешимые для человека (в этом духе Бог отвечает Иову после увещания друзей) — это ничего не говорит против их подлинности, скорее наоборот. Но существуют и такие, разрешение которых мы «отчасти видим в зерцале и в гадании», угадываем, в каком направлении оно возможно. К числу таких как раз принадлежит антиномия власти. Нам кажется, что ее решение наиболее дано, или точнее, наиболее ясно задано в христианской философии истории и эсхатологии.

5. Ошибочные решения антиномии власти

Однако, прежде всего решение этой антиномии не нужно представлять себе слишком легким. Легкое решение будет ложным. Таково прежде всего решение Оригена, которое он дает в своем толковании на текст «несть власти, аще не от Бога»: власти от Бога, поскольку они соблюдают божественные законы, они становятся диавольскими, поскольку нарушают эти законы. Всякая власть дана от Бога так же, как даны руки, ноги, язык — и они даны на доброе употребление, но их можно употребить и во зло, сделать орудием зла, орудием диавола (Ориген, Migne. T. 14, стр. 11226-1227). Смысл решения в том, что власть здесь делается нейтральным орудием, или органом, который одинаково может служить добру и злу.

Власть может быть всецело в руках диавола, и та же самая власть всецело перейти в руку Божию.

Но если власть есть нейтральное орудие, то никакой антиномии власти не существует, она просто иллюзорна: не существует антиномии руки или антиномии языка, основанной на том, что они одинаково могут служить добру и злу. Вот почему это решение не понимает глубины антиномии. Антиномия существует только тогда, если власть не является нейтральным орудием, если она содержит в себе некоторое принципиальное зло. И это в самом деле так: ведь символ власти — меч («начальник носит меч не напрасно»), и Христос говорит: вложи меч твой в ножны, взявший меч от меча погибнет. Этими словами установлено внутреннее противоречие меча, этому орудию нет места в Царствии Божием — однако Царство опирается на меч. Если всякая власть есть принуждение, то ясно, что принуждению нет места в Царстве Божием; и однако всякое «Царство» есть власть и, следовательно, принуждение.

Второе решение напрашивается здесь и тоже решение иллюзорное. Оно построено на смешении смыслов слова «власть». Власть Бога, власть Христа совсем не есть обычная власть царей; и Царство Божие совсем не есть земное государство. Это принципиальное различие с величайшею силою выступает, когда Христос стоит перед Пилатом: Он — Царь, но совсем в особом смысле — Царство Его не от мира сего, у Него нет служителей, защитников, войска, Его Царство есть Царство Истины. Его власть совсем не похожа на власть Пилата, Его власть есть власть Истины (Ин. 18, 36-37-38). Когда Пилат это услышал, он понял, что видит перед собою учителя истины, а вовсе не претендента на власть.

Однако, на самом деле антиномия не иллюзорна, и она выступает со всею силою именно тогда, когда

совсем устраняется второй, переносный, символический смысл власти, и когда мы остаемся при первом, точном и узком смысле власти. Поэтому прежде всего необходимо устранить из антиномии предельное и потустороннее, выходящее за пределы права, мета-юридическое понятие «Царства Божия» и власти Богочеловека. «Царство Божие» ни в каком случае не может подкреплять тезис власти и не может быть вставлено в этот тезис и введено в антиномию. Власть мира сего — антиномична и раскалывается на тезис и антитезис, на утверждение и отрицание; Царство Божие — не антиномично, но, напротив, решает антиномию, и мы хотим видеть, как именно оно ее решает.

Мы допустили бы великую ошибку, введя в доказательство тезиса власти такую власть, как власть Истины и «Царство Божие». Это есть выход на пределы вопроса: вопрос шел о князе мира сего, о власти Пилата («власть имею распять тебя и власть имею отпустить тебя»), о власти начальника, который «носит меч не напрасно», о власти в тесном и буквальном смысле. Такая и только такая власть существенно антиномична, ибо сам Логос ее утверждает и отрицает, как было показано выше. Она «от диавола», ибо распинает — и она «от Бога», ибо «дано тебе свыше»...

Ошибка эта необычайно инструктивна и влиятельна — она имела огромное влияние в истории и повторяется до наших дней. Святость власти, святость монархии пытаются доказывать тем, что Бог есть Царь и самодержец и абсолютный монарх. Такова была теория власти Иоанна Грозного. Вся она может быть выражена в пословице: «что Бог на небе, то царь на земле». Никакой антиномии власти Иоанн Грозный не видит и не подозревает, он совершенно игнорирует библейский, пророческий, христианский и апокалиптический антиэтатизм и анархизм. Он знает только тезис власти, и притом совершенно отождествляет

власть божественного и земного Царя: это одна и та же абсолютная власть миловать и карать, которая только передана из рук Божиих в руки царя, царь земной есть как бы земной наместник Бога. А потому земная тирания есть отражение небесной тирании. Такая теория, целиком антихристианская и антибиблейская, покоится на смешении «царства» в тесном смысле и «Царства» в переносном символическом смысле, на совершенном непонимании «Царства не от мира сего»[4]). Навсегда должны быть оставлены попытки санкционировать и оправдать земную власть тем, что Бог называется небесным Царем. Скорее, наоборот, сияние этого Царства как бы сжигает всякую земную власть. Земное царство в библии рассматривается, как отпадение от Небесного Царя, измена Ему, — а восстановление Царства Божия на небеси и на земли рассматривается как упразднение земных властей; «Затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу» (1 Кор. 15, 22).

---

[4]) Это прекрасно показано в трех статьях Н. Н. Алексеева «Идея Земного града в Христианском вероучении», Христианство и идея монархии и «Русский народ и государство». См. «Путь» № 5, 6, 8. Алексеев справедливо указывает, что Л. Тихомиров и все русские теоретики абсолютной монархии воспроизводили теорию Иоанна Грозного, и что абсолютизм власти есть теория языческая, во всем противоположная древне-еврейскому и христианскому миросозерцанию, из которого могла родиться только борьба против абсолютизма. Для христианина, говорит проф. Н. Н. Алексеев, неизбежно возникает следующая дилемма: 1, или признать библейские, пророческие и апокалиптические воззрения на государство, и в таком случае признать, что христианство более совместимо с демократией, чем с монархией — или 2, придется вообще усумниться в обязательности ветхозаветного канона и той части новозаветных идей, которые непосредственно с ним связаны («Путь», № 5. Окт. — 1926 г., стр. 39). Никогда в русской философии не было сделано более отчетливой и смелой формулировки.

6. Решение антиномии власти

Только теперь мы имеем антиномию власти во всей чистоте; в земной власти, возникшей после грехопадения, есть нечто нравственно-недопустимое и вместе с тем нравственно-необходимое.

В моей главе о демократии в книге «Кризис индустриальной культуры» я даю подробный социально-психологический анализ власти, который не хочу здесь повторять. Он сводится к тому, что власть часто употребляется в переносном смысле, как, например, «власть идеи», «власть красоты»..., но подлинный феномен власти мы имеем только там, где имеется приказ и подчинение. Только это есть социальный феномен власти. При этом его особенность состоит в том, что приказ требует беспрекословного повиновения, независимо от согласия или несогласия повинующегося. Этот абсолютизм власти может быть абсолютно мал, и строго ограничен, может даже легко переноситься повинующемуся, но он всегда существует во всякой власти. Примером может являться власть полицейского, регулирующего движение в больших городах, или власть арбитра, регулирующего ход футбольного матча. Она тоже «беспрекословна» эта власть, хотя никем не переживается, как тяжесть.

Мы изложили с такой подробностью религиозную проблему власти от древних пророков до Апокалипсиса потому, что нигде антиномия власти не выражена с такой силой и глубиной, как в христианской религии. Поэтому отсюда, из этой постановки вопроса должно исходить философское решение этого удивительного противоречия, которое заключает в себе власть и которое составляло трагедию истории. Прежде всего нужно отметить то удивительное свойство, что величайшее зло необходимо принимает форму власти; тогда как величайшее добро никогда не принимает форму власти.

Отправляясь от этого удивительного заключения, мы должны решать антиномию. Как и во всех решениях глубоких противоречий дело решается тем, что власть берется в двух различных смыслах. Петражицкий когда-то нашел для этих двух смыслов власти удачные термины «служебной» и «господской» власти. Власть, которая «от Бога» и получает религиозно-моральное оправдание есть власть служебная, она служит правде и справедливости. Ап. Павел после своего знаменитого текста сразу говорит, какая власть и в каком смысле может быть названа властью от Бога: только та, которая служит правде и справедливости, над которой стоят эти высшие божественные ценности. В этом смысле здесь сейчас же следует разъяснение, что начальник есть божий слуга и носит меч не напрасно, а именно для защиты добрых и для борьбы со злыми. Ясно, что здесь власть берется в смысле нормального правового государства, даже такого, каким был Рим со своим римским правом.

В каком другом смысле власть берется, когда о ней говорится здесь же в Евангелии, что она от диавола? Такая власть должна быть названа господской (или «похотью господства» по выражению Августина) в силу того, что она никаким высшим началам, никому и ничему не служит, напротив всех заставляет служить себе. Такая власть и начальник, который служит такой власти, носят меч вовсе не для борьбы со злом, а, напротив, для совершения зла, для устрашения добрых, свободных и независимых, не желающих «падши преклониться» перед ними. И что значит это требование «падши преклониться»? Оно значит принятие из рук диавола трех основных форм зла: человекоубийства, лжи и тирании; при этих средствах достижения власть действительно принадлежит ему и становится тоталитарной. Здесь диавол не преувели-

чивает (как предполагали более наивные отцы церкви), ибо Христа он не мог обмануть.

Мы видим, какое необыкновенное богатство философского содержания развертывается из этих символов, и становится понятным, почему два оригинальнейших произведения русской философии представляют собою грандиозное толкование этого текста об «искушении властью». Я разумею «Великого Инквизитора» Достоевского и повесть об Антихристе Вл. Соловьева. Сейчас они приобретают совершенно реальный пророческий смысл. Только мистика зла и совершенство его организации оказываются еще гораздо страшнее в действительности. Тирания приобретает фантастические формы[5]).

7. Идеал безвластной организации и иерархия ценностей

Какой же смысл имеют слова Христа: «Господу Богу твоему покланяйся и Ему одному служи»? Они уничтожают искушения тирании при помощи напоминания о служебной воле власти — служить божественному началу правды и справедливости. Только при этих условиях власть получает свою задачу «свыше», как она была дана даже Пилату, пока он защищал право и справедливость: «Никакой вины не нахожу в праведнике сем»..., и он защитил бы ее до конца, если бы не пал жертвой политического страха угрозы доноса в Рим («ты не друг Кесарю»). Меня всегда удивляла та аналогия Пилата, которая проводится в евангель-

---

[5]) Католическая церковь, являющаяся сейчас организованным борцом за свободу, не должна обижаться на Достоевского. Его «Инквизитор» совсем не против нее направлен: он имеет ввиду создание новой антирелигии, направленной против Бога и против Христа («мы не с тобою, а с ним»).

ском повествовании. На ней основано множество христианских легенд о его дальнейшей судьбе и даже в символе веры не сказано «распятого Понтийским Пилатом», а сказано «распятого при Понтийском Пилате».

Быть может, на этом основано относительное уважение ап. Павла к римскому праву, римскому суду и римскому гражданству. Но никаким текстом не злоупотребляли более в истории, нежели этими словами «несть власти, аще не от Бога», причем не договаривали главы до конца, где говорится, в каком смысле и какая власть получает божественное освящение. А что всякая власть и при всех условиях «божественна», этого христиане не утверждали никогда и это прямо отрицается всем евангелием и всей библией, как нами было показано. Напротив, религия, лежащая в основе нашей христианской культуры, определенно утверждает идеал безвластной организации, как взаимного служения через восполнение даров, идеал общения через любовь и солидарность. Невозможно отрицать, что этот идеал свободного общения сыграл огромную роль при выработке современного либерального демократического государства и может дальше развиваться и осуществляться только на основах либерального правового государства.

С другой стороны христианство никогда не утверждало, что власть всегда «от диавола» и есть сама по себе абсолютное зло, никогда не утверждало немедленного утопического «анархизма». Его утвеждали только сектанты, например, духоборы или Толстой, совершенно игнорируя организованную, этическую и правовую ценность власти. Вот пример рассудочного, не диалектического мышления, над которым смеялся Гегель. Здесь всякое противоречие решается так, что тезис вычеркивается, а антитезис сохраняется, или наоборот. Так Толстой просто вычеркивает из своего

евангелия тезис власти и утверждает антитезис безвластия и непротивления. Совершенно обратно поступает теория абсолютной власти на небе и на земле Иоанна Грозного.

Христианское решение состоит в установлении иерархии ценностей: власть является ценной, когда служит правде и справедливости. Справедливость и право ценны, когда служат высшему общению любви и делают его возможным. При этих условиях власть получает освящение свыше. Напротив, власть действительно принадлежит диаволу, если вся иерархия ценностей извращается: власть никому и ничему не служит кроме самой себе и при том служит всеми средствами зла, не признавая над собой ничего высшего.

Теперь ясно, почему высшее зло принимает форму власти. В этом не сомневался и дохристианский мир, считавший тиранию величайшим злом. Моральная теология средневековья ставила вопрос, при каких условиях тираноубийство допустимо. Весь вопрос, конечно, в том, кого следует считать тираном[6]).

Теперь необходимо спросить себя: если высшее зло необходимо принимает форму власти, то почему высшее добро не соглашается принять форму власти? («Между вами да не будет так!»). Ответ заключается в этом анализе приказа и подчинения, который был нами дан: в подчинении всегда заключается замена

---

[6]) Что Калигула или Нерон были подлинными тиранами, в этом трудно сомневаться. Юлия Цезаря невозможно назвать «тираном» в силу его необычайной одаренности и относительного благородства. но совершенно чудовищным представляется признание «тираном» Александра II, лучшего русского Царя-Освободителя. Огромной заслугой Алданова является восстановление этой исторической трагедии в его романе «Истоки». Истоки подлинной русской свободы были тогда в руках Александра II, а в руках его убийц, вообразивших себя «освободителями», истоки подлинной русской, а, может быть, и мировой тирании.

моей воли и свободы чужой волей и свободой, замена моего Я чужим я, повиновение «за страх, а не за совесть». Положение становится тяжелым, когда моя собственная совесть признает приказ неразумным или несправедливым. Это неизбежное несовершенство правового принуждения было замечено не только религией, но и рациональной философией права. Мною было подробно показано, как Фихте формулирует эту «антиномию права» (в моей главе о демократии в «Кризисе индустриальной культуры»). В сущности здесь утверждается то же самое, что и в религиозной антиномии: защита правовой свободы требует власти и принуждения, — и однако в принципе подлинная свобода отрицает всякое принуждение. Антиномия решается тем, что борьба с правонарушением есть нечто этически необходимое, с чего следует начать, но на чем нельзя остановиться: необходимо перейти к воспитанию самостоятельности личности, к воспитанию ее «самости». Здесь мы имеем древнейший прообраз отца, открытый в коллективно-бессознательном современной психологией. Принцип нормального воспитания проходит тот же путь в патриархальной семье, в патриархальной монархии и в развитии правового либерального государства: сначала власть отца с ее запретами и приказаниями, затем воспитание юноши к самостоятельности и к собственному усмотрению должного и не должного; и наконец уважение к авторитету отца и дружба с отцом у взрослого сына. То же повторяется в развитии от партиархального самодержавия к либеральной правовой демократии, когда народ и личность впервые могут сказат «я сам» и «мы сами». В «кризисе индустриальной культуры» я подробно показал, при помощи какой сложной и хрупкой правовой организации современная демократия сводит опасность произвольной власти, или «похоти господства» к абсолютному минимуму, так что власть

в этих границах получает полное и добровольное признание подданных, как служебная и организационная функция, облегчающая им жизнь. Достаточно вспомнить об английских полицейских, являющихся настоящими няньками населения. Тем не менее, власть всегда остается некоторым соблазном для человека и борьбу за власть мы можем наблюдать во всяком парламенте; но и она может быть превращена в отбор лучших и наиболее способных. Остатки «похоти господства», не лишенные иногда некоторого комизма, мы можем встретить даже и в правовой бюрократии и здесь не трудно заметить подхалимаж к высшему и капризный произвол к низшему и подчиненному.

В силу всех этих недостатков чисто властных отношений становится очевидной высшая ступень общения между людьми, которая возвышается над властью, правом и государством, но на фундаменте этих последних. Эта ступень высшего общения вовсе не есть утопия анархизма: она знакома каждому и встречается на каждом шагу, как духовное общение людей в сфере науки, искусства, религии, дружбы, любви. Именно эту ступень общения разумел Христос, когда говорил: вы уже не рабы Бога-Отца, но сыны и друзья. Ее же разумел Ап. Павел в своем учении о гармоническом общении, как восполнении даров, и о «познании всех тайн премудрости и ведения сердцами, соединенными в любви». Что здесь указывается «Путь» истина и жизнь» для всего человечества, а не только для особого, отдельного общества в мире, называемого «церковью», представляется по духу христианства несомненным, хотя бы христианским церквам, как они образовались в истории, представлялась, ведущая и учительская, роль в этом направлении.

Таковы общие принципы, раскрывающие как религиозный, так и философский, этический и право-

вой смысл власти. Что эти принципы в общем совпадают, объясняется тем, что философия имеет пред собою христианскую культуру, образовавшуюся, как и всякая культура, прежде всего под религиозным влиянием.

VI

ТРАГИЗМ ВОЗВЫШЕННОГО

1. Материализм и духовность. Русская мысль и марксизм

В современном мире людей всех наций поражает низость сердец. Это есть нечто худшее, чем падение. Падший не достиг предела низости: он еще знает, где верх и где низ. Но предел низости утверждает, что никакого верха нет, а то, что называется «низким», есть самое настоящее, полезное, ценное и непобедимое, чему и надлежит властвовать в мире.

Самая яркая форма такого помрачения выразилась в парламентском заявлении коммунистов, которые доказывали свою непричастность к уличным убийствам тем, что их доктрина признает лишь массовый, а не индивидуальный террор. Это значит: убийство оправдано тогда, когда оно совершается в огромных количествах и не только оправдано, но поставлено в заслугу, возведено в принцип.

Об этих нравственно-помраченных, страдающих искажением способности суждения, сказано: «не ведают, что творят». Этими словами Христос молился не за тех, кого легко простить, а за тех, кого всего труднее простить: молился за распинателей, совершивших самое тяжкое преступление, когда-либо существовавшее на земле. Гораздо лучше те, которые «ведают, что творят», обыкновенные разбойники, ко-

торые знают, что такое добро и где добро, но выбирают зло по слабости, по страсти, по корысти. Снова встает проблема Сократа: не есть ли добродетель прежде всего знание? Конечно, особенное знание, знание добра и зла, способность безупречной оценки. Она не есть что-то само собою разумеющееся. Существовали века, когда человек твердо знал, что такое добро, хотя и не имел силы его делать! Таково классическое средневековье. Но существуют иные времена, когда это высшее знание сердца теряется — такова современность.

Исцеление от этой глухоты и слепоты может быть найдено только в христианстве, ибо оно расширяет и углубляет этическое суждение. Русская мысль и русская литература много дала в смысле такого углубления. Достоевский и Толстой — это углубленная диалектика сердца. Главная их проблема — это проблема принятия преступления во имя прогрессивных, разумных, социальных целей. Есть нечто пророческое в этой постановке вопроса, в том, что Толстой предвидит, что не преступления индивидуальных злодеев страшны для человечества, а преступления коллективов и государств, социально-оправданные преступления; в том, что Достоевский видит, как на слезах замученных будут строить и оправдывать «достижения прогресса».

Странными кажутся иные суждения о советской России, исходящие от лиц, признающих принцип христианской культуры, читающих Библию. Они говорят: есть большие технические достижения, но к сожалению нет свободы и личность подавлена. Но вся Библия есть сплошное изобличение такого строительства, которое построено на грехе и преступлении, на отрицании ценности личности и угнетении.

Свою изначальную и неумолимую противоположность христианству марксизм прекрасно сознает и постоянно подчеркивает (он говорит: христианство стро-

ит на любви, мы строим на ненависти!), ради нее он сохраняет понятие материализма, философски уже совершенно выветрившееся и почти ничего не означающее. Оно означает, однако, еще противоположность духовности, противоположность христианству. Если Бог есть дух, то оно означает вражду к Богу и вражду к духу.

Нужно философски понять сущность материализма и духовности. Это две установки сознания. Дело идет вовсе не о старом материализме и спиритуализме, который хочет открыть субстанцию всех вещей и спорит о том, состоит ли мир из материальных атомов, или из духовных монад! Современный материализм есть установка сознания, метод действия и метод понимания, возведенный в принцип. Маркс возвел в принцип ту установку сознания, которая в 19 веке стала всеми молчаливо признаваться, хотя на словах лицемерно отрицалась. Всякий буржуа практически был «экономическим материалистом» и еще продолжает им оставаться. Этот бытовой материализм тоже есть особая религия и притом низшая религия, существовавшая во все времена. О ней сказано: «их бог — чрево!». Маркс обличает буржуазию не за то, что она ценит «экономический фундамент» и крепко верит в него, — он сам верит только в это, — а за то, что она лицемерит и проповедует «дух» и «духовность» для успокоения души. Довольно ханжества, говорит Маркс, скажем то, что все давно думали: всё построено на экономическом фундаменте, на удовлетворении потребностей и на интересах, точь в точь так, как учили классические буржуазные экономисты. Важно только, чтобы «экономический фундамент» не был исключительно занят капиталистами, важно, чтобы на нем было дано место и пролетариату. Или может быть пролетариат не материалистичен? Может быть, он верит во что-то другое, кроме потребностей и интере-

сов? Такого пролетариата Маркс не видел и не допускал. Де-Ман свидетельствует нам, что всякий современный пролетарий мечтает только об одном: об удовлетворении буржуазных потребностей. Он хочет жить так, как живет буржуазия. Это мещанский идеал. Заговорить об одухотворении пролетариата — значит отказаться от марксизма и перейти к религии.

Марксизм есть апофеоз буржуазности и мещанства, ибо он распространяет мещанство и буржуазность на все и всех, делает мещанство коллективным, интернациональным. Настоящая противоположность буржуазности и мещанства есть духовность, а вовсе не коллективизм и не коммунизм. Возможен духовный коммунизм и таким был коммунизм первохристианской общины, коммунизм любви, подвига и жертвы; он, конечно, был чужд всякого мещанства, всякого «экономического материализма». «Экономический материализм» есть прежде всего угашение духа; христианство, напротив, говорит: духа не угашайте!

Философию Маркса можно назвать спекуляцией на понижение. И это не простая ирония, а философская характеристика ее сущности.

2. Ступени бытия

Подлинная философия развертывает систему категорий бытия, систему ступеней бытия. Причем каждая ступень раскрывает новое качество бытия. Упрощая и схематизируя, мы можем наметить такие ступени:

1. Категории физико-математического бытия (материально-пространственные процессы).

2. Категории органического бытия (растительно-животные процессы).

3. Категория бытия психического (сознание и подсознание).

Это царство природы; над ним возвышается царство духа и свободы. Дух и свобода одно.

4. Категория бытия духовного, тоже имеющего несколько ступеней: наука, техника, экономика, право, мораль, искусство, религия.

Царство духа и свободы вводит нас в сферу творческих ценностей: техника, хозяйство, наука, искусство — суть ценности; нет творчества без оценки. Вся эта лестница ступеней может быть оцениваема; причем здесь мы получаем соотношение высших и низших ступеней бытия: организм богаче и сложнее, чем простой механизм — и потому ценнее; психическое бытие богаче и ценнее, чем только физическое; духовное богаче и ценнее психического.

Рассматривая эту иерархию в духовном бытии, нетрудно заметить один удивительный закон; он был сформулирован еще Аристотелем, а затем Гегелем: всякая высшая ступень бытия и ценности предполагает и содержит в себе все процессы механические и химические; психическая жизнь предполагает и содержит в себе процессы органической жизни. Духовная жизнь предполагает и содержит в себе психические процессы подсознания и сознания. В этом смысле человек во всей полноте своей есть механизм, химизм (обмен веществ), организм: есть неодушевленное растение, одушевленное животное, и, наконец, творчески-свободный дух. Аристотель выражает этот закон соотношения ступеней в понятиях формы и материи: всякая низшая ступень бытия есть материя для высшей, которая есть ее новая форма; так, организм есть особая форма физико-химических процессов; душа есть особая форма органической жизни. Дух и свобода — особая форма психических процессов. Ясно, что всякая новая и высшая форма предполагает и содержит в себе предшествующую и низшую, как свою материю. Она формирует ее по-новому.

3. Ошибка материализма — спекуляция на понижение

Такое соотношение формы и материи ясно показывает, как возможен материализм, и в чем его ошибка. Материализмом будет сведение (редукция) всякой высшей формы к ее низшей материи. Будет материализмом сказать, что органическая жизнь сводится к физико-химическим процессам, что человек есть в сущности только животное, что сознание есть только нервный ток; материализмом будет сказать, что статуя есть только мрамор, что музыка есть только звуковая волна; но точно также материализмом будет сказать, что культура есть только особая форма хозяйства («экономический материализм»), или сказать, что дух есть только особая форма основной сексуальной психической энергии, как это делает Фрейд[1]). Это сведение высших форм к низшим может остановиться на любой ступени: разные материалисты имеют свою разную «материю»: для Тимирязева «материей» являются физико-химические процессы; для Маркса «материей» является хозяйство (производство и распределение), для Фрейда «материей» является сексуальность — в сущности вовсе не материально-пространственный объект.

Что же общего у всех этих видов материализма? Ясно, что их «материи» ничего общего не имеют между собою. Но общим остается метод сведения высших форм бытия к низшим: его мы и назвали спекуляцией на понижение.

Фундаментальную ошибку этого метода, проходящую через всю науку, через всю философию, через всю психику человека, на протяжении веков, можно выразить в следующих утверждениях: «культура есть только хозяйство», «дух есть только сексуальность»,

---

[1]) На эту аналогию справедливо указал С. Франк. «Психоанализ, как миросозерцание». Путь, № 25.

«человек есть только животный организм», «организм есть только механизм», и в этом заключается вся неправда! Именно: не только, но и! Движение по ступеням вниз не объясняет ничего, необходимо движение по ступеням вверх. Но как только мы скажем: «не только, но и», так тотчас же мы перебежим иерархию ступеней вверх: «не только мрамор, но и форма красоты», «не только звуковая волна, но и гармония», «не только природа, но и свобода», «не только процессы сознания, но и творческий дух»; наконец: «не только относительное, но и абсолютное». Вот это восхождение неприемлемо для марксизма, ибо оно приводит к Абсолютному Духу, возводит к абсолютной вершине, к Всевышнему.

Остается обратный путь спекуляции на понижение: всегда говорить «только», всегда сводить каждую форму на низшую материю, но тогда уже не останавливаться и идти вниз до первоматерии, как это делает атомистический материализм. Советская философия не может решиться ни на то, ни на другое; она останавливается на «материи» Маркса, как на хозяйственном процессе. Сказать, что это «только механика атомов» — значит потерять революционный порыв, прометеевский дух, титанизм; значит погрузиться в механический фатализм. Сказать: «не только механика атомов, но и творческое изобретение», но прометеевский дух (всякое орудие производства есть изобретение, духовный акт Прометея), — значит открыть категории свободы духа, т. е. порвать с материализмом и с игрой на понижение. Советской философии не хватает диалектики ,не хватает смелости договорить и домыслить до конца. Ибо диалектика и есть искусство мыслить до конца:

Мудрец отличен от глупца
Тем, что мыслит до конца.

4. Пафос профанации

Спекуляция на понижение диалектически требует дойти до перво-материи. Бюхнеру и Малешоту могло казаться, что это очень просто и ясно. Еще Тимирязев мог думать, что мы обретем твердый фундамент материализма в атомистической механике и химии. Но теперь такого фундамента в науке не существует. Первоматерия стала совсем проблематичной и грозит обратиться в ничто. Детерминизм и «железная причинность» пошатнулись. Лейбницианство может почти торжествовать победу: кванты точь в точь похожи на монады!

В таком странном положении находится сейчас советский марксизм. Означает ли вообще что-нибудь его «материализм»? Его материя не означает никакой материи, и он никогда не решается спросить, что такое материя. Но его «материализм» означает метод спекуляции на понижение. На этом оно стоит твердо. Выражение «спекуляция на понижение» содержит в себе забавную двусмысленность: оно означает метод объяснения, философскую спекуляцию понятиями, — а вместе с тем означает метод действия, особую спекуляцию ценностями, «игру на понижение» в смысле ставки на низшие ценности. Материализм имеет теоретическое и практически-житейское значение.

Дело в том, что сведение всего к какой-либо низшей материи, которая тогда делается последним основанием и фундаментом всего — как у Маркса экономический фундамент — есть с одной стороны признание этого фундамента, как существенной реальности, но с другой стороны, признание его, как главной ценности; иначе говоря, как точки опоры в теоретическом и практическом смысле. Если хозяйство есть самое существенное в социальной жизни, то оно и самое ценное в социальной жизни. В этом смысле

экономический материализм есть суждение оценки, из которого вытекает практическое поведение. То же можно сказать о всякой другой спекуляции на понижение: если человек есть в сущности «только животное», то простая животная жизнь есть самое ценное; если сущность психической энергии есть сексуальность (libido), то сексуальность есть самое ценное и т. д. Во всех случаях существует постулат (допущение) признания истинной реальности за истинную ценность. Теоретическая философская «спекуляция» превращается в практическую норму поведения, в ставку на низшие ценности, на прочность экономического фундамента.

Спекуляция на понижение есть: 1) извращение закона соотношений категорий, который гласит: высшая категория есть самостоятельное и новое качество бытия, несводимое к низшему; она есть 2) извращение закона иерархии ценностей, который гласит: низшую ценность нельзя предпочитать высшей. Но как раз низшие ценности особенно для всех убедительны и популярны; в признании преимущественной ценности «экономического фундамента» Чичиков вполне согласился бы с Марксом и французский буржуа с русским коммунистом.

Замечательно то, что игра на понижение в теории и практике всегда будет наиболее популярна. В этой популярности общедоступность всяческого материализма и марксизма. Спуск всегда легче возвышения — это закон косности человеческой природы, линия наименьшего сопротивления.

С каким восторгом человек узнает, что он произошел от обезьяны, что он только животное, только материя, что святая любовь есть только сексуальность и т. д. Повидимому всякое «только» доставляет глубокое облегчение, тогда, как всякое «не только» тревожит, побуждает к усилию. С каким увлечением и

с какой виртуозностью люди раскрывают всяческую «подноготную», обнаруживая всюду корысть и похоть. Для лакея нет великого человека и для хама всякий вышестоящий есть «деспот, пирующий в роскошном дворце». В чем пафос этой странной жажды понижения?[2]) Это пафос профанации, который противоположен пафосу сублимации, пафосу возвышенного.

Пафосом профанации живет и дышит Мефистофель и Петр Верховенский («Бесы» Достоевского). Но ту же установку мы встречаем у Маркса и Фрейда. То, что объединяет их всех — это убеждение, что все святое и возвышенное есть только иллюзия (см. заглавие Фрейда «Будущее одной иллюзии»).

В этом принципиально философском смысле, а не только разговорном — пафос Маркса и Фрейда есть пафос профанации. Отсюда эстетическая и этическая отвратность марксизма, отсюда — абсолютная неудача всякого марксистского искусства, отсюда — хамский стиль прессы («кулацкие и левацкие загибы и перегибы», «генеральная линия», «женофикация»); искусство и этика есть сублимация, а марксизм есть профанация. Сущность профанации состоит в сведении всего на низшие мотивы: религия есть страх и корысть жрецов; любовь есть сексуальность. В результате — нет ничего святого, и отсюда — последний шаг: приятие преступления. Напротив, сущность сублимации есть переход к высшим формам и ступеням бытия, чувство возвышенного, благоговение. Сублимация предполагает высоту и совершенство, предполагает Всевышнего. Этим объясняется вражда к Всевышнему и отвращение ко всякому благоговению в марксизме и во всякой спекуляции на понижение.

---

[2]) См. у Достоевского в «Бесах»: «сроем высокие горы, всякий гений потушим во младенчестве».

5. Профанация и обличение

Нам могут однако возразить, что хотя профанация и отвратительна, но обличение имеет ценность и даже свое величие. Не есть ли пафос Маркса и марксизма прежде всего пафос обличения? Не обличал ли Маркс непрерывно грехи буржуазии?

Возражение законное и диалектически-необходимое. Обличение необходимо отличать от профанации. Обличение есть дело пророков, и оно возможно лишь перед лицом Божиим, возможно лишь для того, кто повернулся лицом к Богу. Профанация есть дело Мефистофеля и она возможна для того, кто повернулся спиною к Богу, кому противно небо («оставим небо воробьям и попам»).

Обличение имеет своей целью вернуть человека к Богу. Профанация имеет своей целью отвратить человека от Бога. Смешно было бы думать, что Мефистофель хотел «обличать» Фауста. Это совсем не его роль. Пророческий пафос смешон для Мефистофеля, так же, как он смешон для Маркса. Пророк без Бога, или пророк, отрекшийся от Бога, — жалок и смешон.

Обличение имеет своей целью показать ложную сублимацию, ложное возвышение, для того, чтобы восстановить истинную сублимацию, истинное возвышение. Но истинная сублимация возможна только для того, кто знает категорию «возвышенного», «святого», кто знает Всевышнего, кто знает иерархию бытия и иерархию ценностей. Истинная сублимация для Маркса и Фрейда невозможна, ибо для них «возвышенное и святое» являются иллюзиями. Смешно было бы Фрейду обличать своих пациентов в сексуальности. Точно так же смешно Марксу обличать буржуазию в буржуазности, ибо это значило бы требовать духовности. Смешно обличать ее в классовом эгоизме и в борьбе с интересами пролетариата, ибо в этом вы-

ражается классовая природа человека. Но всего смешнее обличать в эксплуатации! Слово «эксплуатация» лишено всякого смысла в марксизме, равно как и в дарвинизме, и во всяком каузально-натуралистическом миросозерцании. Насчет «эксплуатации» каждому марксисту надлежит зарубить себе на носу слова Спинозы: «Большие государства поглощают малые по тому же закону, по какому большие рыбы поглощают малых» — по тому же самому, добавим мы, по какому кулаки поглощают бедняков! В таком миросозерцании не возникает проблемы права и справедливости, нет места для абсолютной ценности и для идеи свободы, не существует идеи греха. Об эксплуатации имели право говорить древнееврейские пророки и Христос, но не Маркс. Обличительная поза пророка непристойна для того, кто пророчество считает «опиумом для народа». Обличать — значит раскрывать «низменное», но «низменное» существует лишь для того, кто чувствует «возвышенное». Кто отрицает возвышенное и святое, для того не существует низменного и грешного.

Как же он может кого-либо обличать?

6. Ценность небоскреба и ценность возвышенного

Спиноза понимал, что натуризм и детерминизм не дают права «ни оплакивать, ни осмеивать». Маркс никогда не мог этого понять. В силу полной неспособности осознать свои философские предпосылки, он даже не видит дилеммы: или право оценивать и обличать — или миросозерцание марксизма! Одно исключает другое. Маркс оценивает, на каждом шагу «оплакивает и осмеивает», но, не понимая, что такое оценка и не зная иерархии ценностей, он оценивает ложно.

Ценности, бессознательно, признаются и здесь, но это ценности величины, а не величья, ценности высокого (небоскреба), а не возвышенного, ценности нагло-сильного, а не благородного.

Мы получаем религию власти, силы, земли, чрева, князя мира сего, зверя. Библейские символы, начиная с вавилонской башни, Навуходоносора, и кончая апокалиптическим зверем, совершенно точно выражают такую установку сознания.

Идеал деспотически-организованного, универсально властвующего коллектива есть современное выражение такой установки.

Может показаться, что здесь тоже есть некоторая своеобразная сублимация, но это иллюзия: здесь нет перехода к высшим духовным ступеням бытия, а есть только нарастание и увеличение той же самой низшей ступени, есть самовозвеличение и самораздувание («своею собственной рукой»), дающее не подлинное величие, а только величину.

На противоположной точке зрения стоит христианство.

Оно утверждает ценность возвышенного, а не высокого, святого, а не сильного; ценность величия, а не величины (царство не от мира сего, сила, которая в немощи совершается, зрак раба, крест). Легко заметить, что такая точка зрения гораздо труднее для человека, чем противоположная ей ставка на силу и величину. Сублимация не легка, она требует риска, жертвы, подвига. Низшие ценности хозяйства и власти кажутся куда более крепкими и надежными, тогда как героизм и святость кажутся рискованными и эфемерными, постоянно идущими навстречу смерти и разрушению.

7. Соотношение категорий бытия и ступеней ценностей

Некоторая естественная косность человека, постоянное стремление «опускаться», постоянное предпочтение, оказываемое низшим ценностям мамоны, имеют глубокое основание в особом законе соотношения категорий бытия и ступеней ценности. Закон этот со всей философской строгостью и неумолимостью формулирован Б. Гартманом в его «Категориальных законах». Он гласит следующее: высота категории обратно пропорциональна ее силе. Высшие формы бытия суть наиболее сложные, обусловленные, зависимые и потому наиболее слабые и хрупкие; тогда как низшие формы наименее обусловлены и потому наиболее безусловны и крепки. Жизнь человека на земле требует бесконечно сложной суммы условий в космическом смысле: особой температуры солнца, особой конструкции земли, наличности воды и воздуха, иначе говоря — сложнейшей суммы условий, представляющих, как думают некоторые астрономы, редчайшее, а, может быть, и единственное исключение во вселенной. Если хоть одно из этих условий пошатнется, то немедленно .рухнут все высшие ступени и формы жизни: прекратится культура, исчезнет человек, исчезнет органическая жизнь; однако, камни и скалы на земле, как на луне, еще останутся, ибо они гораздо прочнее, требуют гораздо меньшего количества условий для своего существования. Что же касается механики атомов и химических процессов, то она вообще останется незыблемой при всякой мировой катастрофе, при всякой гибели земли, ибо низшая ступень физико-химического бытия есть самая прочная ступень. Другой пример: человек умирает и превращается в труп, который разлагается; исчезают высшие формы психической и органической жизни,

но физико-химические процессы, происходящие в трупе, сохраняются незыблемыми. Они индифферентны к жизни и смерти. Им ничто не страшно, они продолжают свое ненарушимое действие. Скелет бесконечно более прочен в своей ужасающей простоте, чем хрупкий и гениально построенный живой организм. Бытие пирамиды крепче и устойчивее, нежели жизнь фараона. Это очень грустный закон, нечто вроде всеобщей энтропии. Если серьезно вдуматься в него ,то нам откроется закон всеобщего трагизма бытия, которому грозит всеобщее снижение, обратный спуск к самым низшим ступеням, к первобытной туманности. Надо спасать полноту высших ступеней жизни, их блестящий расцвет, а для этого нужно чудо, нужен Спаситель!

Здесь открывается поразительное прозрение космического трагизма, хорошо известное великим религиям человечества, как индуизму, так и христианству. Все возвышенное, благородное, драгоценное — есть вместе с тем, самое хрупкое, и уязвимое. Человек более уязвим, нежели растение; растение — более уязвимо, нежели камень; благородное растение, как роза и виноград, гораздо менее живуче, чем бурьян и плющ; низшие и смертоносные бактерии обладают невероятной устойчивостью и силой сопротивления. Как раз самое высшее может страдать и умирать, а не самое низшее. Притом Сократа легче убить, нежели Сиракузского тирана, Христа легче убить, нежели Пилата, а потому не поклониться ли префекту и тирану, которых нельзя убить и которые сами могут всех убить? Так всегда рассуждает толпа, ей всегда импонирует факт силы, власти, величины. Она всегда делает ставку на низшее, но более крепкое. На этом построено уважение ко всяческой диктатуре и прежде всего — к диктатуре пролетариата: устроить пролетариат так, чтобы его никто не мог обидеть, а он сам мог всяко-

го обидеть! На этом же построено и уважение к домовладыке в комедии Островского: «Кто тебя, батюшка, обидит? Ты сам всякого обидишь».

История героев, мучеников, пророков и святых есть великое подтверждение закона трагизма, закона слабости и хрупкости высших форм жизни. Но вот что особенно удивительно: как раз, когда они гибнут, они выше всего. Таково свойство возвышенного — оно легко гибнет, оно не защищается, даже как бы ищет гибели, жертвуя собой. Притом если бы этой гибели не было, то и жертвы бы не было, не было бы поэтому и величия святости. Так что в самой слабости высших ступеней как бы удостоверена их подлинная высота.

Нужно известное величие души, чтобы понять красоту риска, жертвы, гибели. Только для благородного человека риск есть «благородное дело». Одни это понимают сразу, другие — никогда. Таков вечный и всемирный Чичиков. Для него прочность низших форм бытия всегда ценнее эфемерности и хрупкости высших, синица в руке всегда ценнее журавля в небе. Он всегда отклонит героизм тем неотразимым доводом, какой применил анекдотический солдат: «Лучше полчаса быть трусом, чем потом всю жизнь быть покойником». Огромное большинство всегда признает безопасность, силу, власть и богатство надежнее и ценнее святости, героизма, красоты и величия. Но если власть и богатство соединены с преступлением? Здесь уже начинаются колебания: не так легко принять преступление. Но колебания не долгие: преступления удавшиеся, и в особенности преступления коллективные, легко забываются: победителей не судят и горе побежденным! Нет более безнравственной и противохристианской поговорки.

Но именно это изречение — «победителей не судят», это невольное преклонение перед фактом и си-

лой и величиной — лежит в основе всех большевизанствующих суждений, которые приемлемы для какой угодно морали, но только не для христианской. Говорят: да, нет свободы, но есть большое строительство. Это значит: угашается дух, но процветает материя; убивается личность, но живет машина. Можно ли сомневаться в оценке такого быта с христианской точки зрения? «Победителей не судят» — вот классическое искажение нравственного суждения.

8. Трагизм бытия и его относительное преодоление

Этот странный закон, что самое высшее, самое благородное есть самое хрупкое и разрушимое — выражает трагизм бытия. Он встречает нас на каждом шагу в обыденной жизни. Вот я прислушиваюсь к ходу часов моего деда, и меня изумляет точный ритм их стального сердца. Он звучит и будет звучать, когда живые сердца владельцев давно умолкли и умолкнут. Есть глубокий трагизм в одежде, принадлежавшей умершим близким: странно бессмертие этих незначительных тряпок в сравнении с бренностью и смертью существ, полных бесконечного значения. Но судьба всякого трагизма и всякого страдания таинственным образом сближает нас с трагизмом Голгофы, и потому, что крест и Голгофа есть наиболее полное выражение сущности и глубины трагизма. В судьбе каждого, поскольку он приближается к подлинному трагизму, есть удивительное сходство с судьбой Христа: начиная с этих оставшихся одежд, о которых чужие люди «мечут жребий», и кончая изменою ученика, издевательством толпы и «богооставленностью» в момент наивысшего подвига. Кто совершенно не знает трагизма, тому Христос ничего не говорит.

Есть трагизм в каждой «слезе человеческой», но вершина и предел трагизма лежит не в болезни, смер-

ти и страдании (как думал Будда), а в торжестве зла и унижении добра. Самое божественное подвергается оплеванию. Самое возвышенное (сам Всевышний) обрекается на самую низкую участь. Богочеловек распинается. Вот подлинный трагизм. Если в этом последнее и вечное слово бессмысленной «необходимости», тогда всему конец, тогда не стоит жить, стремиться и действовать, тогда нельзя принять мира, как думал Достоевский, тогда нельзя принять Бога, как думал Иов.

Если бы это было так, то всякий трагизм (а в сущности и коммунизм) убивал бы душу. Но трагизм не убивает, а очищает и возвышает, даже восхищает. В этом чудо трагизма: как может трагедия, т. е. гибель и смерть, восхищать и быть прекрасной? Зачем идут в театр проливать слезы? Странная диалектика трагизма состоит в том, что гибель героев и мучеников она превращает в победу, что конец она превращает в начало чего-то иного, — что в «безвыходности» она предчувствует выход. Выход, транс — есть великое действие трагизма. Трагизм как бы вырывает из жизни, из плоскости быта и ежедневности. В этом есть скрытая радость и упоение.

Всё, всё, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья,
Бессмертья, может быть, залог.

Радость состоит в том, что в трагизме (а равно и в юморе), дух, т. е. подлинное глубинное я, впервые переживает и сознает свое царственное достоинство, свою абсолютную свободу от всех низших ступеней бытия, от всякой природы, от всякой необходимости. Но это особое достоинство и особая свобода: она принадлежит только тому, кто готов пройти через трагизм, кто имеет абсолютное мужество не дрожать за жизнь. Кто не боится «угрозы гибелью» —

тому дан «залог бессмертия». А кто «душу (жизнь) свою сохраняет, тот погубит ее». В «Назначении человека» Фихте так выражал эту свободу духа, возвышающегося над всеми категориями природы. Он обращается к природной необходимости: ты можешь уничтожить мое тело, бросить меня на высокие горы, стереть меня с лица земли, но ты ничего не можешь сделать с моей свободной волей, с моим свободным «да» или «нет», которое продолжает навеки звучать в самой моей гибели! Вот прометеевское сознание духа в трагизме. Но оно дается только тому, кто разделяет судьбу страдающего Бога.

Дух открывает здесь вечное идеальное царство смыслов, к которому принадлежит он сам и его идеальные оценки и утверждения. Пусть гибнут Ромео и Джульетта, но вечный смысл их любви и вечная гармония их индивидуальностей пребывает неизменно, несмотря, или вернее — благодаря их гибели. Пусть умирает Сократ, но вечный смысл его мудрости и вечная тема его судьбы именно и увековечены его смертью. Сила их всех состояла в том, что в «угрозе гибелью» они нашли «залог бессмертия», в том, что свое «да и «нет» они сказали раз навсегда: «да» — своей любви и своим святыням; «нет» — всем силам и противодействиям мира и людей. Таково бессмертие героев, мучеников и святых. Оно состоит в вечном значении их смысла, в постоянной победе их идеала. Само христианство есть мощный исторический аргумент, показывающий, что поражение (крест) может означать победу («сим победишь»).

9. Христианская вера в абсолютную разрешимость трагизма

Как ни величественна такая идеальная сила духа, такое преодоление трагизма через бессмертие, одна-

ко она не составляет последнего слова христианства. Ведь оно было бы в конце концов бессмертием вечной памяти, только идеальным сохранением и спасением всего ценного в ином плане бытия, «на том свете», в царстве идей Платона, в «умном месте» Плотина. «Этот свет» оставался бы предоставленным смерти и разрушению, непреображенным и неспасенным. Царство Божие оставалось бы на небеси, но не на земли. Для христианства такая «идеальная» победа недостаточна: она есть развоплощение Логоса и противоречит идее воплощения и воскресения. Идеальное торжество, которое переживается в трагизме, должно превратиться в реальное торжество. Смерть, гибель, страдание, крест — не есть последнее слово для христианства. Идеальная победа мученика и святого и «вечная память» о нем — тоже не последнее слово. Только реальное Воскресение Христово и реальное преображение всего мира есть последнее слово. Это значит: то, что заслуживает жизни — будет жить; то, чему нельзя умереть, — не умрет.

Иначе не может утверждать религия абсолютно желанного, религия, обещающая исполнение всех заветных упований человека, обещающая, что «отрется всякая слеза человеческая». Можно восхищаться величием мученика и святого, можно молиться за него, но нельзя желать, чтобы мучеников всегда мучили и Богочеловека всегда распинали. Нельзя устранить из человеческого сердца желания полной и мощной победы всех ценностей и святынь, их воплощения на земле и во всем космосе («Да приидет Царствие Твое»). Мы верим в конечную победу добра и внутреннее саморазрушение зла и не верить не можем. В этой вере нет ничего произвольного; атеисты так же верят в реализацию своего идеала, как и «верующие», только они делают ставку на низшее, чтобы было надежнее и прочнее. Тот, кто делает ставку на

высшее, должен обладать мужеством риска, но отказаться от веры в победу он тоже не может. Полное неверие делает невозможным какое-либо действие. Полная неисполнимость желаний должна обосновывать другую религию: не религию абсолютно-желанного (христианство), а религию абсолютного отказа от всех желаний (буддизм).

Всякое творчество духовно и есть вера в победу духа, в покорение низших категорий высшими, в покорение природы через свободу. Если бы существовал только один закон слабости всего высшего, то все высшее давно разрушилось бы, и даже, собственно, вовсе не могло бы явиться. Если бы существовал только закон энтропии, как закон всеобщего охлаждения и космического уравнения температуры, то жизнь просто была бы невозможна. Ибо жизнь построена на прямо противоположном законе: на согревании, в противоположность охлаждению, на создании контрастов, в противоположность всеобщему уравнению температуры. И духовная жизнь построена на прямо противоположном законе: не на понижении, а на сублимации, на возможности крепости, силы и победы возвышенного и святого, на возможности пришествия Царствия Божия. Если бы святость и крепость были навеки и принципиально разобщены, то жизнь духа, то есть сублимация, творчество, воплощение, были бы принципиально невозможны. Святость и кротость на каждом шагу разобщены в жизни и в истории, в этом ее трагизм, но в конце концов они едины и будут объединены. В этом существо веры, ибо Бог есть Святый Крепкий, Святый Бессмертный. Бог и есть то, что существует «в конце концов» и что должно быть «в конце концов», Альфа и Омега.

Христианство верит в то, что Бог есть Святый Крепкий, а потому победа Святого и возвышенного

в конце концов обеспечена, она заложена в глубочайшей сущности духа. Но только «в конце концов», а не на каждом шагу и немедленно, не в любом среднем пункте жизни и истории, между началом и концом, и между Альфой и Омегой. Русский народ верит, что «Бог правду видит, да не скоро скажет» — иногда, впрочем, Он говорит ее очень скоро, даже тотчас («каждое преступление мстит за себя на земле», — думал Гёте), но иногда «небеса молчат» до времени... чтобы тем мощнее и ужаснее сказать потом свое слово: Мне отмщение, и Аз воздам! Часто люди не умеют или не хотят услышать сокрушающее слово Божества, звучащее в истории. По-настоящему его умеют слышать только пророки, и только они имеют смелость его высказать людям, за что и побиваются камнями, ибо слово это часто непереносимо для человека.

Величие христианства и древнего еврейства состоит в том, что они поднимают дух человека на вершину этического суждения, открывая своеобразную диалектику оценки. Вот их два принципа:

Во-первых, умение понять и усмотреть ничтожное в том, что властвует и торжествует, умение увидеть отсутствие величия в величине (в колоссальном). Такова ветхозаветная диалектика пророков, уничтожающая ценность Вавилонской башни и Навуходоносора. Она была вполне воспринята Христом, который, однако, устанавливает другой, новый принцип.

Второй принцип: умение оценить возвышенное, хотя бы оно было униженным, умение узнать Царя в «зраке раба». Умение узреть Бога в Том, кто «висит на древе». Это другая диалектика, диалектика Нового Завета, но предполагающая первую. Мещанство говорит: «победителей не судят», а пророки только и делают, что судят победителей. Мещанство говорит: «победителей не судят», а христианство утверждает: князь мира сего осужден.

Но диалектика Ветхого и Нового Завета идет далее: она связывает идейное осуждение с реальным осуждением; идеальное одобрение и освящение с реальной победой. Диалектика пророков утверждает, что всякое ложное торжество, ложное возвышение, надменность — разрушаются внутренне и необходимо. Диалектика христианства утверждает, что всякое унижение возвышенного, всякая гибель божественного и святого даруют победу и воскресение. Тот и другой диалектический момент закреплен Христом: низложи сильные со престолы и вознеси смиренные!

Трагизм состоит только в том, что в истории, во временном, преходящем, серединном плане бытия, мы видим постоянное разобщение, конфликт, антиномию величия и силы, святости и крепости. И преодолеть эту антиномию может только тот, кто знает это разъединение (как знал Иов и пророки, и Христос), не страшится его, и вместе с тем верит в его последнее преодоление. Высший принцип жизни и творчества антиномичен и трагичен: знать слабость и хрупкость возвышенного и святого и, рискуя его гибелью, искать победы и крепости. Никогда не искать крепости и силы, отказываясь от высоты, но, сохраняя всю устремленность к высшим святыням и ценностям, искать их укрепления и усилия, зная, что всякая неудача в сублимации есть удача своего рода, есть героический жест, указующий ввысь и предвосхищающий конечное достижение. Христианство имеет свою диалектику трагической победы: «Сим победишь», «не оживет, аще не умрет», смертью попирается смерть («отрицание отрицания»), побеждает тот, кто жертвует. Антиномия святости и крепости решается в Боге, ибо Он один есть единство всех противоположностей. Он один есть Святый Крепкий. Вера в абсолютную разрешимость трагизма (вера в Параклета, «Утешителя») составляет сущность христианства. Без нее

невозможна жизнь. «Утешитель» есть «жизни подаTель». Но абсолютная разрешимость, или разрешение в Абсолютном, может означать относительную неразрешимость, или отсутствие решения в плане относительного временного бытия. «Бог правду видит, да не скоро скажет», но Он скажет ее в конце концов.

VII

ДВА ПУТИ СПАСЕНИЯ

1. Мудрость и символ спасения

Философ должен прежде всего осознать свою принадлежность к числу людей, непрестанно ищущих камень мудрости, «философский камень». Перед каждым ученым стоит соблазн попытаться найти этот камень в своей собственной отрасли знания — в химии, в математике, в механике, в биологии, наконец, в наше время, в психологии. Но это никогда невозможно, ибо мудрость, София, в своем всеобъемлющем единстве, в ее последнем осмыслении и последних решениях, выходит за пределы каждой частной науки. «Философский камень» может быть найден только философией, которая может пользоваться в своих целях всеми открытиями частных наук со всеми их техническими изобретениями. Позитивная наука, построенная на законе причинности, «каузальная», совершенно не может заниматься проблемой конечных целей и дать людям ответ на вопрос о последнем смысле жизни.

Техническое изобретение всегда предполагает систему ценностей (аксиологию), предполагает ценности, которые молчаливо признаются. У медицинской и психоаналитической науки нет аксиологии. Она извлекает из общей иерархии ценностей отдельные ценности, как, например, здоровье, «нормальное» состоя-

ние тела и души. Но неизвестно, что значит быть «нормальным», ибо неизвестно, что именно есть «норма» человека. Ответ на этот вопрос зависит от того, чем человек хочет быть и чем он должен быть. Во всяком случае, для человека никак не «нормально» думать только о здоровьи. Для последнего решения и осмысления нужно объять всю полноту смысла и — ясно или смутно, сознательно или бессознательно — предположить всю систему ценностей и все бытие. Ведь осмысление есть установка по отношению к «целому», к всеобъемлющему «символу» Абсолютного, к высшему «совпадению противоположностей».

Однако последний вопрос о смысле жизни тогда всплывает из глубины самосознания, когда «я» находится в трагическом противоречии, когда оно сталкивается с бес-смыслицей, не-счастьем, не-справедливостью.

Разрешение трагического противоречия не дается логикой, научной теорией или техникой; оно не может быть достигнуто средствами научного мышления, рационального сознания. Для этого необходимо искупление (спасение), идущее из потустороннего, трансцендентного, из царства, которое «не от мира сего». Все великие религии суть религии спасения, так как из юдоли жизни, из страдания, из трагического конфликта вытекает жажда спасения.

Само по себе такое искупление и спасение от трагического противоречия, от «безысходности» (апории), где не видно выхода, переживается, как нечто чудесное, как некое «откровение». Решение приходит из последнего скрытого единства Абсолютного с нами, происходит от «сокрытого Бога», Который существует «за стеной противоположностей» и чудесным образом соединяет противоположности так, что они, несмотря на их борьбу, не могут друг друга уничтожить, — даже так, что эта борьба может неожи-

данно превратиться в гармонию, ибо «из противоположностей рождается прекраснейшая гармония» (Гераклит).

Такое разрешение никогда не рационально: оно религиозно, ибо обретается через нашу связь (ре-лигия — связь) с трансцендентным, через наше чувство зависимости от Абсолютного. Но это чувство зависимости в своей многосмысленности — чувство нашей укорененности в Абсолютном не может быть выражено иначе, как только при помощи многосмысленного таинственного символа. Только таким образом сверхсознание может обращаться к сознанию и подсознанию, и только так потусторонний Отец может говорить со своим посюсторонним Сыном. Символическая мудрость спасительного слова однако не выясняется никаким рассудочным знанием, но достигается только путем прозрения, разъясняется путем философского пророчества, ибо любовь к божественной мудрости, сама философия, есть «зеркало», в котором спасительная мудрость пусть «загадочно» «частично», все же появляется. Интуиция и диалектика суть метод философии. Таинственный символ спасения схватывается интуитивно в бесконечном множестве его возможных проявлений и развивается потом диалектически во всей его антиномической двусмысленности и многосмысленности. Философия всегда имеет дело с последним единством и с антиномиями, с Абсолютным и с совпадением противоположностей. Поэтому прав Гегель, когда он говорит, что объект философии тот же, как и объект религии.

Мудрость нужно искать там, где философия соприкасается с религией. Это есть область бесконечного, безусловного, Абсолютного, где родятся противоположности и начинается диалектика. Диалектика же есть искусство обращаться с противоположностями, открывать и решать антиномии. Всякий, гово-

рящий о «совпадении противоположностей», входит в ту область, которая подлежит компетенции философии, входит даже тогда, когда ту или иную данную проблему находит в своей собственной науке.

2. Две установки. Диалектика трагизма

Все великие религии, как мы сказали, суть религии спасения (искупления), т. е. разрешение трагического противоречия, основной антиномии жизни. Если мы интуитивно схватываем и переживаем их «символы веры» во всей их глубине и полноте, то мы тотчас же нападаем на глубочайшее противоречие между европейским и азиатским миром, между индусской и христианско-эллинской идеей спасения. Мы априорно видим, что по отношению к трагическому противоречию возможны два решения, две различных установки:

1. Уйти от противоречия, высвободиться из него, спастись бегством от полного противоречия мира, тем самым, превратив мир противоположностей в «иллюзию».

2. Броситься в реальное противоречие, в борьбу противоположностей, как трагический герой, который борется с противными ему силами, без страха перед гибелью, с твердой верой в то, что он «преодолеет» любое поражение, и с надеждой, исполняющей все самые заветные желания.

Здесь, во второй установке, заложено предположение, что каждое реальное противоречие принципиально разрешимо, — если не здесь и не теперь, то в «потустороннем мире». Это есть христиански-эллинская установка. Противоположность ее мы находим в индуизме: жизненные и мировые противоречия принципиально неразрешимы. Развертывать противо-

положности и бороться с ними это значит впутываться в противоречия и страдать в них. Индуизм говорит, что следует из них выпутаться и от них освободиться.

Уже основное переживание трагического принимает в индийской душе другие формы, чем в христианской, еврейской и эллинской, ибо существуют различные уровни, различные ступени трагизма. Каждая слеза сама по себе трагична, так же как каждая скорбь и каждое страдание (поэтому в Апокалипсисе сказано, что «отрет Бог всякую слезу с очей их»). Но бывают различные слезы и различные степени печали. Будда представлял трагическое в виде болезни, старости, смерти. Неизбежность страдания и смерти у индусов есть основное переживание трагического; они поднялись до этой ступени, которая однако не есть высшая ступень трагизма. Еще трагичнее несправедливо страдать и умереть, как Прометей, Сократ, Иов и Христос. Здесь трагическое ощущается еще глубже. Стремишься жить — а надо умирать; хочешь быть здоровым и радостным, а нужно страдать. Это трагическое противоречие, но существует еще другое более глубокое, то, которое Сократ формулирует в «Апологии»: человек, заслуживающий высшего уважения приговаривается к смертной казни! Мы подходим к вершине трагизма, когда повышается степень несправедливости: это страдание и обвинение невинного человека, человека уважаемого, святого — и наконец Бого-Человека! Это предел трагизма: попирается, унижается и уничтожается самое ценное, святое, божественное. Вершина трагичного есть Голгофа. Здесь, христианская душа находит архетип, прообраз страждущего Бога, архетип трагической ситуации. Все трагические переживания человечества, как в фокусе концентрированы в этом пункте — несправедливость суда, низость черни, инквизиция священ-

нослужителей, непонимание всего возвышенного и божественного в «Сыне Человеческом», наконец, неверность и предательтсво ученика и в заключение — Богооставленность и молчание неба. Трагическое противоречие в этом предельном случае невыносимо человеку, — и потому здесь, в этом пункте, должно быть найдено разрешение и «спасение».

Чтобы пояснить, как это возможно, мы должны прежде всего учесть глубокую парадоксальность трагизма: вместо того, чтобы совсем раздавить душу, трагизм порождает чувство «спасения», трудно определимый «катарсис» (очищение). В глубине души, правда, неуловимо, всегда присутствует утешение. Дух Параклета (Утешителя) веет над трагедией, но как нечто непонятное и неведомое. Мужество не утрачено в трагическом, но только напряжено и повышено, возведено к чему-то неведомому, как это бывает при прозрении, — отсюда чувство возвышенного. Значение этого особого явления в следующем: предполагается и предчувствуется принципиальное разрешение противоречия. Новый осмысляющий символ рождается из трансцендентного.

Таким образом в трагизме можно открыть замечательную диалектику: невыносимость трагической судьбы несет на себе и выносит трагический герой, святой мученик, страждущий Бог. Он не склоняется и не обращается в бегство — он противопоставляет низшим ценностям и не-ценностям свою высшую ценность. Правую волю нельзя уничтожить несправедливостью. Чем большая несправедливость, тем возвышеннее несправедливо страждущая святая воля. В осуждении Сократа и в его смерти сочетается величайший человеческий позор с его величайшей славой. На высотах Голгофы соединяется глубочайшее грехопадение человечества с его высочайшим «оправданием» и прославлением в Бого-Человеке.

Именно в тот самый момент, когда Бог мог сказать, что Он раскаивается в создании человека, он мог также сказать, что Ему в этом раскаиваться не нужно. Это и есть «спасение» в смысле искупления и оправдания: божественное «да восторжествует справедливость!» не должно означать: «да погибнет мир», «да погибнет человек». Существуют такие ценности, которые искупают все, что имеет ценность отрицательную.

То и есть первый «очистительный» смысл трагического: в трагическом совпадает существенное и несущественное, осмысленное и бессмысленное, положительно и отрицательно ценное — величие и ничтожество человека[1]). Известное утешение содержится уже в том, что нельзя все превратить в бессмыслицу и отрицательную ценность, что полное отчаяние и резиньяция — необоснованы, что тем самым окончательное осуждение бытия («да погибнет мир, да погибнет человек!») можно отклонить, ибо возвышенное, святое, потустороннее всегда присутствует в трагической ситуации. Однако это печальное утешение, так как «идеальный мир» всегда здесь, но только «в той мере, в какой его нет» (Фихте). Истинное, святое, потустороннее, все это — «только идея». И когда тот, кому открыто созерцание идеи и кто сам вправе считаться с ее воплощением, снисходит в темную пещеру нашего мира, чтобы освободить узников, сидящих в оковах и вывести их на солнечный свет, — сами эти заключенные предают его смерти, как это было с Сократом. Ведь тот, кто стоит в противоречии со всеми условиями жизни заключенных, находится в трагическом конфликте со всем, что он находит в пещере. Если Бог хочет спуститься в мир, который «весь во зле лежит», Он Сам должен стра-

---

[1]) А принципиально и в комическом, как это чувствовали Сократ и Аристофан в «Пире».

дать и умереть. Однако это не есть разрешение противоречия, так как «страждущий Бог», смертный Бог есть противоречие. Бог блаженен и бессмертен. Оттого Он должен воскреснуть и «снять» трагическое противоречие страдания, смерти и греха; Он должен «снять» сам «лежащий во зле мир», чтобы показать Царство, которое «не от мира сего».

3. Сублимация и синтез

Найденное Гегелем понятие «снятия» с его красивой диалектической двусмысленностью[2]) сразу указывает на оба пути спасения. Индусское спасение — это «снятие» с его трагическим противоречием в смысле его уничтожения, обращения мира в призрак. Противоречащие противоположности превращаются в иллюзию. Христианское спасение — это «снятие» мира в смысле удержания мира на высшей ступени, в смысле его преображения и «обожения». Спасение здесь есть возвышение, сублимация.

Сублимация (по-гречески «анагоге») есть фундаментальная философская категория, нашедшая свое первое гениальное истолкование в идее платоновского Эроса и получившая другое, более трезвое выражение у Аристотеля в понятии формы и материи.

И платоновская, и аристотельская традиция сохранились и были использованы в течение всего средневековья. В известном изречении Фомы Аквинского: «Благодать не уничтожает природу, но совершенствует» содержится уже принцип сублимации. Александр де Галль употребляет то же выражение: «Возвышение (сублимация) разумного существа над природой». Учение Аристотеля о иерархическом порядке форм и

---

[2]) Немецкое слово «aufheben» — означает «поднимать», и «сохранить», и «уничтожать».

о их поднятии вверх было диалектически обосновано и углублено Гегелем. Оно в принципе содержится в его учении о «снятии» в смысле «подъема» низших категорий и перехода их в высшие. Ницше отлично понимал и ценил категорию сублимации, особенно в ее этическом применении и пользовался словом «сублимация» в своих сочинениях. Традицию эту мы находим в настоящее время у Николая Гартмана в его учении о иерархическом строении системы категорий.

Фрейд совершенно прав, когда применяет понятие «сублимации» в теории и практике психоанализа — в особенности же в своих ссылках на платоновский Эрос. Но в таком случае обязательно нужно принимать эту категорию в ее глубочайшем и самом положительном смысле, как это было установлено огромной диалектической работой философии. Но этого мы не наблюдаем у Фрейда. Оттого идея «сублимации» превратилась в популярное слово, ходячее среди интересующейся психоанализом публики и может быть легко философски истолковано в смысле грубого позитивизма, сводящего все высшие движения человеческой души к сексуальным влечениям, объясняя все словами: «ничто иное как...» (спекуляция на понижение, которую мы наблюдаем в марксизме).

Тем самым мы приходим к тому, что противоположно философской сублимации. Невозможность свести высшую категориальную ступень к низшим из низших объяснить высшее составляет основной принцип качественной самостоятельности каждой ступени. Что же означает «возвышенное»? Что есть высшая и что низшая форма? Что ищем мы и что находим в «подъеме» души?

Все эти вопросы не находят у Фрейда никакого ответа. Популярное истолкование «сублимации» затемняет и замалчивает важные философские и психо-

логические проблемы. Оттого Юнг имеет все основания не останавливаться на популярном истолковании «сублимации», а продолжать анализ дальше, чтобы определить, что именно следует понимать под «сублимацией». Придерживаясь трезвости аристотельского истолкования, Юнг говорит: следует искать средний путь, т. е. выход из «апории», из «безвыходности», из противоречивой ситуации. Найти такой выход в высшей степени трудно, так как это есть разрешение противоречия, где «третьего не дано». Это «третье», которое не дано, и нахождение которого представляется невозможным, все же нужно найти — и это будет совершенно новый синтез противоположных сил или противоречащих направлений. Это — особое искусство, открытие, которое выходит за пределы слоя борящихся противоположностей, поверхности противоречия — с целью, в другом измерении, найти синтез, невозможный на прежней ступени. И этот новый синтез так же, как и новая ступень, только потому называется более высокой, что здесь все положительные силы и элементы, находившиеся раньше в конфликте, сохраняются и в то же время вступают в новую комбинацию, которая и разрешает противоречие[3]). Это есть сублимация или открытие более высокой формы. Без «среднего пути» как выхода, без единства противоположностей, без «диалектического подхода», нельзя понять и практически оценить сублимацию.

Современная аналитическая психология хочет также принести «изменение» душе, т. е. преодолеть душевные конфликты. Таким образом, она ставит себя на почву «проблемы спасения»; так как ищет разрешение трагического противоречия. Душа первая стре-

---

[3]) Пространственное соотношение «высоты» означает здесь только следующее: «высшая» ступень охватывает и содержит в себе «низшую», предполагает «низшую», но не наоборот.

мится к спасению и «искуплению», но и другие сферы бытия могут страдать в трагических противоречиях. Существуют космические катастрофы так же, как биологические, социологические, юридические, этические, национальные конфликты. Душа обладает своими собственными способами умерения своих диссонансов, воспринимая их и превращая в свои собственные трагические переживания. Несправедливость есть та же душевная трагедия, как и государственная и правовая[4]). Тот же самый принцип трагического противоречия является определяющим принципом и для макрокосма и для микрокосма.

Противоположность и противоречие являются не психологическими категориями, но всеобщими онтологическими принципами, применимыми во всех областях бытия и знания (следовательно и в психологии). Кто говорит о противоположности и противоречии, тот вступает в диалектический процесс и в область философии. Здесь также стоит проблема трагизма.

4. Три вида соотношения противоположностей

Нельзя понять смысл трагического противоречия и его разрешения, не развернув всей проблемы противоположностей. Она есть основная проблема философии, как индийской, так и эллинско-европейской. Проблема эта поставлена у индусов в философских мифах Ридведы (X, 129) и во всех Упанишадах и находит свою конечную формулировку в великих философских системах Индии. Древнейший прообраз, архетип рождения противоположностей означает од-

---

[4]) т. к. это — та же самая идея справедливости, по словам Платона, которая в государстве пишется с большой буквы, в душе — с маленькой.

новременно и рождение философии. Европейская диалектика начинается с выделения предметов из «беспредельного» Анаксимандра, так же как с пифагорейской таблицы противоположностей. Принцип «разделения» Я. Беме, «отделения», «посредства» Фихте и просто все то, что обозначается греческой частицей «диа» (через), лежит в основе всякого бытия и мышления. В логике А мыслимо только «через» не-А. Этот наиболее элементарный принцип содержит уже в себе все сложные проблемы диалектики в ее развитии от Гераклита, через Платона и Аристотеля до Якова Бёме, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Последние тайны бытия всегда антиномичны. Антитезис и синтез образуют вечную тему философии и ничто здесь окончательно не решено ни со времени Аристотеля, ни со времени Гегеля. «Совпадение противоположностей» содержит в себе некоторые чудеса и откровения. В области проблемы противоположности, в области полярности и противоречия возможны новые открытия при помощи философской диалектики. Для нашей темы достаточно выделить три вида (аспекта) соотношения противоположностей.

1. Индифферентное совпадение противоположностей. Все противоположности «связаны концами», как говорит Платон, но связь эта различна: с одной стороны, неразрешимо тверда, вечна, имеет онтологически данный характер; но, с другой стороны, она — разрешима, подвижна, задана. Сюда относятся такие противоположности как часть и целое, север и юг, причина и следствие, субстанция и акциденция, положительное и отрицательное. Также и пространственно-временные противоположности, как «там и здесь», «теперь и тогда», принадлежат к этой группе соотношений противоположностей. Мы назвали ее группой «индифферентного совпадения противоположностей», ибо противоположности здесь совпадают неиз-

менно: «часть» всегда есть часть целого, так же как «причина» всегда есть причина какого-нибудь следствия. Связь противоположностей здесь тверда и неизменна, и нет никаких качественных или количественных различий в связи. Связь эта дана, и противоположности не имеют нужды приспособляться друг к другу и заботиться друг о друге В этом смысле они и связаны «индифферентно».

Но существуют и два других вида связи, которые не образуют устойчивого соединения, но представляют собой динамическую активность взаимосвязи; в силу этого противоположности совпадают не индифферентно, но постоянно приспособляются друг к другу, заботятся друг о друге, вступая в борьбу или стремясь к примирению.

2. Отталкивание противоположностей или борьба противоположностей. Отдельные примеры здесь излишни, так как весь «лежащий во зле мир» дает их в большом количестве. Все конфликты во внешнем и во внутреннем мире так же, как и конфликты между ними, принадлежат к этому виду отношений противоположностей. И так как этот момент в диалектическом развитии противоположностей, встречается везде, то Гераклит и мог сказать, что борьба есть отец всех вещей. И в этом виде отношения противоположностей они связаны, даже скованы друг с другом, но связь их непостоянна и не лишена движения; они связаны друг с другом не «равнодушием», а «ненавистью». «Противоположности взаимно уничтожающи», как говорит Аристотель. Подобное состояние имеет в виду Гоббс в своей замечательной диалектике общества, как «войны каждого против всех»; противоположности пожирают друг друга: «человек человеку волк».

К этой категории противоположностей принадлежит и трагическое противоречие, которое требует

разрешения и обещает спасение. Диалектически суть и смысл этого противопоставления можно выразить так: взаимное исключение, «или — или», невозможность сосуществования. Взаимное исключение может быть реальное или идеальное, то есть невозможность сосуществования суждений — и вещей, сил, живых существ. Оба принадлежат к одному и тому же широкому виду противопоставления, к одному и тому же широкому виду. Существует отталкивание реальное и отталкивание логическое: Кант пользуется обоими этими выражениями. Существенно определяет этот вид противопоставления именно понятие «отталкивания», несмотря на все различия в его реальном и идеальном применении. Поэтому совершенно неправильно думать, что существует только «логическое» противоречие и что нет противоречия «реального»: живые люди могут противоречить друг другу и противоречивые идеи могут вести между собой реальную войну, находиться в отношении реального отталкивания[5]).

---

[5]) Наиболее распространенной ошибкой является полное разделение идеального и реального отталкивания, игнорирование обеих основных категорий отталкивания. Полное разделение логического и реального уже само по себе неправильно. Противо-речие и со-против-ление имеют вместе категорию «противоборства», которая ни в коем случае не принадлежит ко всем видам противоположностей, ибо «противостоять», «стоять друг против друга» отнюдь не означает «сопротивляться». Первая группа показала нам другую категорию противоположностей, ибо север не «сопротивляется» югу так же, как следствие не может «сопротивляться» причине, хотя оно ей противоположно. Однако, насколько тесно связаны друг с другом «противоречие» и «борьба», показывает нам каждый судебный процесс, так как обе стороны стоят в противоречии друг к другу, каждый говорит: «это мое, а не твое», и это противоречие есть реальное сопротивление, даже борьба и война. Взаимное исключение здесь одинаково идеально, как и реально; резкое разделение логического и реального противоречия всегда направлено против Гегеля и исходит из противоположной его ошибки, то есть из его невни-

Противоречие само по себе является отрицательной ценностью, которую стремятся избежать. Поскольку здесь противоположности не выносят друг друга, противоречие становится невыносимым. В этом смысле противоречие есть источник страдания и трагического. На противоречии нельзя успокоиться, нельзя на нем остановиться, оно не может быть признано «окончательным» — и потому требуется установление другой связи противоположностей. И если противоречие означает отталкивание, то есть борьбу, то этим другим, этим разрешением противоречия может быть только мир. Мы приходим таким образом к новому отношению противоположностей:

3. Гармония противоположностей. Гармония не есть тождество, она есть противопоставление и в то же время взаимное сопряжение, так как «противопоставление само с собой согласуется, и из стремления противоположностей в разные стороны рождается прекраснейшая гармония — и все это через спор» (Гераклит). Это новое отношение противоположностей, при котором они не исключают друг друга, не уничтожают друг друга и не пожирают, но взаимно питают — «противное питает противное», говорит Аристотель. Откуда родится дружба, гармония любви, от сходства или противоположностей? — спрашивает Платон и отвечает: «наиболее противоположное наиболее любезно наиболее противоположному» (диа-

---

мания к этим обоим видам отталкивания — противоречию и сопротивлению. Однако следует подчеркнуть, что ошибка Гегеля гораздо меньшая, чем ошибка его противников, так как он признал объемлющее единство отталкивания, тогда как его противники этого никогда не чувствовали. Его заслуга лежит поэтому в признании реального противоречия, его ошибка — во мнении, что логический закон тождества (и противоречия) может таким образом быть ущемлен или отброшен. Однако и то и другое должно быть сохранено, как того требует диалектика Платона (особенно в «Софисте»).

лог Платона «Лизис»). Из спора возникает гармония — и чем сильнее расхождение, тем глубже и крепче преодолевающее его объединение[6]).

Те же самые элементы бытия, которые там могли бороться, здесь вступают в отношение взаимного дополнения. Находится новое счастливое сочетание, которое алхимики называли «священным браком» элементов. Такое счастье в сущности есть чудо, при котором оказывается, «третье дано»: это есть рождение новой, прежде несуществовавшей ступени бытия. Трудно понять, как это возможно, ибо переход, мутация в известные моменты остается совершенно вне сознания и даже иррациональной. Установить можно только одно: здесь лежит тайна творческого подъема, сублимация, «снятия» низшего через высшее. Все иерархическое строение бытия в его подъеме от атома к живой клетке, от одушевленной жизни к живому духу, со всеми их все новыми конфликтами и разрешениями — становится возможным только в том случае, если в основе всего этого лежит Третий вид отношения противоположностей: гармония полярности. Здесь и нужно искать «философский камень», камень мудрости, ибо если бы он находился в первом виде отношения противоположностей, в безразличном их совпадении, то его нечего было бы искать, он мог бы быть найден в каждом камне на улице. Бессмысленно искать его во втором виде противопоставления, в борьбе и противоречии, ибо он призван именно «снять» это состояние и избавить нас от него. Бессмысленность противоречия приобретает смысл при

---

[6]) Нельзя забывать психологического доказательства Спинозы о том, почему прежняя вражда может позже превратиться в особенно прочную дружбу и любовь (тема «Ромео и Джульетты», «Тристана и Изольды»). В том, что враг есть потенциальный друг, а вражда побеждается любовью, — смысл христианской «любви к врагам».

выходе за его пределы и при нахождении разрешения. Смысл борьбы — в новой гармонии мира. Искать смысла в самой войне, в войне как таковой, было бы извращенностью и демонизмом, ибо это было бы равносильно попытке найти успокоение в реальных противоречиях[7]).

5. Поток становления и универсальная гармония

Все живые существа, все духовные явления представляют собой системы гармонической полярности, где трехчленное строение — раздвоенности и примирения в третьем — составляют, разумеется, только принцип и ритм в высшей степени сложной дифференциации и интеграции бытия (сложный процесс разъединения и объединения). Величайшая философская и психологическая заслуга Юнга состоит в том, что он открыл систему гармонической полярности в душе — и прежде всего полярности сознания и бессознательного. Открытие это обязывает к дальнейшему диалектическому развитию, к диалогу с философами и философов с выдающимися представителями психологии.

Однако строение души не представляет собою устойчивого равновесия или раз навсегда установленной гармонии, оно является только заданной гармонией — гармония всегда есть и вместе с тем ее никогда нет, она находится в процессе становления, возникновения и распадения, в процессе постоянного преодоления конфликта. Душа есть одновременно гармония и диссонанс, она есть система «питающих друг друга» и «пожирающих друг друга противоположностей», система вечно разрешающихся антиномий. От-

---

[7]) Противоречие войны выражено в словах: «поднявший меч от меча погибнет».

сюда — потребность души в спасении и внутренняя ее трагичность. Это связано с тем, что господствующие в ней противоположные силы отталкивания и гармонии образуют не постоянное отношение, но переменное, одновременно распадающееся, и объединяющееся отношение. Гармонические системы родятся из противоборства и от него распадаются, элементы их или сталкиваются и уничтожают друг друга или же взаимно интегрируются (объединяются). Это и есть гераклитов поток возникновения и исчезновения, вражды и гармонии, смерти и рождения, войны и мира. Этот полный борьбы ритм становления, этот ритм разрешений и растворений мы находим во всех областях: в биологии, психологии, социологии. Есть ли какой-либо смысл в этой игре противоположностей? Или, быть может, здесь «вечность играет миром, как ребенок песком» (Гераклит)? Вечное изменение этого ритма заставляет усомниться в этом смысле. Игра эта может быть истолкована как вечное повторение или как вечное строительство нового или как распад. Здесь в последних осмыслениях и последних решениях расходятся великие религии.

Если есть какой-либо смысл, то он может находиться только в направлении перехода от второго к третьему виду отношения противоположностей, то есть перехода от отталкивания к гармонии. Это направление есть направление к ценностям. Здесь находится имманентная система ценностей (аксиология) бытия[8]).

Однако направление к ценностям уходит в бесконечность, так как всякая дифференцированная гармоническая система стоит в конфликте с другой системой и может требовать объединения (интеграции), следовательно, более объемлющей системы систем.

---

[8]) такая, которая не только чувствует и открывает ценности, но также мыслит и понимает.

Такое направление точно определено идеей актуально бесконечной интеграции, идеей универсальной гармонии. Лейбниц безусловно прав в своем определении совершенства как наибольшего единства наибольшего разнообразия или как предельной интеграции предельной дифференциации.

Однако универсальная гармония есть точное философское выражение для обозначения христианского Царства Божия. Символический образ его дается в предпоследней и последней главе Апокалипсиса. У Платона царство справедливости тоже мыслится, как гармония противоположности, как «симфония и симметрия». Сюда нужно только добавить отсутствовавшую в древне-греческом мышлении идею актуальной бесконечности. Она содержится уже в понятии «мессианского царства» и в символе «Пантократора»: Бог станет всем во всем. Это идея конкретного всеединства, известная также неоплатоникам: «Единое и всё, всеединство. Николай Кузанский исследовал и обосновал идею актуальной бесконечности, при помощи эллинской и византийской диалектики противоположностей и сопоставил ее с христианским учением «о Царстве Божием». Так он пришел к величайшей идее «совпадения противоположностей». Бог властвует над своим царством, удерживая бесконечное разнообразие пртивоположностей посредством их совпадения. Лейбниц обобщает эти идеи, связывая математическое понятие бесконечности с идеей совершенства и приходя, таким образом, к понятию универсальной гармонии. Кантовская антитетика и диалектика формулирует фундаментальное противоречие, не принятое во внимание и замолченное Николаем Кузанским и Лейбницем, — именно противоречие между бытием и долженствованием. И для Канта Всеединство (всеобъемлющий синтез, «всеобщее законодательство»), есть ценность, но только она не дана, а задана. Она

здесь налицо, только «в той мере, в какой ее нет» (Фихте); она не есть бытие, а только долженствование. С трагическим мужеством и с этической верой нужно твердо держаться этой идеи, «даже если она никогда не будет реализована...»

Но как раз она никогда не реализуема, поэтому можно потерять мужество и веру, а уходящую в бесконечность задачу ее реализации рассматривать, как задачу невыполнимую, как «дурную бесконечность», бесконечность вечного возникновения и вечного исчезновения. Всякая гармония должна испытать трагическую судьбу провала, — и потому нет никакого смысла вращать колесо жизни. Это другое противоположное восприятие жизни — индусское решение.

6. Установка индуизма. Мир, как противоречие

Универсальная гармония, «Царство Божие» в Индии рассматривается, как иллюзия, как принципиальный обман. И не только в буддизме, в котором приводятся подробные доказательства в пользу небытия Божия, но также и в Упанишадах и в философских системах Веданты и Иога, где Абсолютное (Браман) или Бог (Ишвара) признаются как истинно-сущее. Ишвара, Господь Бог, царствует в вечности и в своей трансцендентности; далеко под Ним шумит поток мира и человечества в «Самсаре», в вечно повторяющемся круговороте возникновения и исчезновения. В этом потоке блуждает потерявшаяся в мире странствующая душа. И странствующий мир мчится дальше — никогда он не придет к «Царству Божию», к обители божественного величия и божественной славы. Он вечно останется сцеплением без цели и без конца, всегда бесцельным, никогда не просветленным. Для Индии мир и история не имеют ни ценности ни цели

— и здесь открывается полная противоположность индусского миросозерцания — христианскому с его положительным отношением к ценности мира[9]). Обожение по «восстановлении всего», Царство Божие не имеет здесь никакого смысла.

Такая установка обусловлена в Индии особым пониманием взаимоотношения противоположностей и полярности. Первый вид совпадения противоположностей (см. выше) почти совсем не принимается во внимание, третий вид этого отношения, именно гармония противоположностей, не составляет предмета веры индусов; признанием пользуется только второй вид этого отношения противоположностей — отталкивание и противоречие. В гармонию не верят, потому что она представляется преходящим моментом, и создается убеждение, что каждая система должна включать в себя страдание и испытывать гибель в силу внутренних или внешних конфликтов. Доказательством тому служит весь человеческий опыт, болезни, старость, смерть, страдания. Все эти явления представляют собой только отдельные виды реального противоречия.

Для индусского понимания всякая противоположность принципиально приводит к отталкиванию, к вражде, к ненависти и к страданию. Лишено страдания, свободно от противоречий и бессмертно только Абсолютное — Браман в своем вечном тождестве:

«В начале было только одно без второго» (Шанд. — Уп. 6,2,2)

«То, что от него отлично, наполнено страданием» (Брихад. — Уп. 3,4,2)

---

[9]) Поэтому в Индии неуспех той науки и техники, которые покоятся на таких противоположных категориях, как причина и следствие или полярность сил.

«От смерти к новой смерти ввергается тот, кто считает, что здесь есть нечто различное» (Брихад. — Уп. 4.4.19)

Особенно характерно следующее изречение Иога Патанджали:

«Раздвоение, обуславливающее ненависть, появляется в сознании как боль». Короче говоря, «противоположение есть разлад, раздор и боль».

«Этот мир испытывает непрестанные страдания посредством парных противоположностей» (Рамаяна, 11,84,20).

7. Освобождение от противоположностей как путь спасения

Решение реального противоречия невозможно, но есть желание держаться за противоположности. Единственное разрешение противоречий и избавление от них состоит в растворении противоположностей в тождестве, в безразличии, или же решительное «снятие» самого противопоставления. Это и есть знаменитое учение Веданты — Кевала-адваита, — учение об абсолютном отсутствии раздвоения: множество есть большая космическая иллюзия, иллюзорное заблуждение. Мы всюду находим эту идею в Упанишадах:

В действительности — нераздвоенность
Раздвоенность — только в мире раскола
Раскол Единственного, Вечного
Ибо если б раскол в действительности существовал,
То смертным было б то, что вечно.
(Мандукиа-Карика, 3; 18, 19)

То, что свободно от добра и зла,
Свободно от происшедшего и непроисшедшего,
Свободно от прошлого и будущего
То, что ты видишь таким — назови!
(Кат. — Уп., 2, 14)

И это — свобода от противоположностей, которая составляет сущность истинного бытия, сущность Брахмана:

В Духе можно заметить следующее:
Здесь нет никакой множественности.
Как Единство следует рассматривать
. . . . великое Я.
(Брихад. — Уп. 4, 4, 19, 20)

В этом последнем единстве Абсолютного исчезает каждая противоположность и противоречие, а следовательно и всякое страдание:

От него отступают все жалобы
В нем нет больше никакой заботы...
Где нет больше никаких забот,
Не берут ничего, ничего не дают...
Тут нет желания, нет вожделения...
. . . только Единство.
(Мандукиа-Карика. — Уп. 3, 37, 38, 39, 45).

Мудрец стремится к совершенному уподоблению абсолютному, даже к совершенному отождествлению с ним (ибо Атман в основе тождественен с Брахманом) и таким образом достигает освобождения от противоположностей, «отсутствия раздвоенности» и, тем самым, единственно возможного «спасения» (см. Мандукиа-Карика, 2,35,36).

Такое слияние и растворение всего в высшем тождестве абсолютного отсутствия раздвоенности (Кевала-адвиата) достигается различными путями: через чувственное отождествление себя со всеобщим страданием, через сострадание («это ты») и через теоретическое отождествление субъекта с объектом путем их неразличения. Мое «я», сам Атман, есть такая точка отождествления, из которой развиваются все противоположности и в которую они могут вернуться. Эта точка — за пределом всех противоположностей, трансцендентна им и, в частности, основной противо-

положности познающего субъекта — познаваемому объекту. Если «я», Атман остается в этой трансцендентности и не развивает противоположностей, то:

«Нет ничего второго, иного, отличного, что он мог бы видеть, обонять, ощущать, с кем можно было бы говорить, что можно было бы слышать, о чем можно было бы мыслить и что можно было чувствовать и познавать», как говорится в знаменитом месте в Упанишадах (Уп.—Брихадар).

Объекция здесь задана, но вместе с тем и субъекция, сознание «я» с его функциями познания-очищения и чутья, со страхом, вожделением и страданием.

«Если бы существовало что-либо иное, то одно бы видело другое... слышало, думало, чувствовало, — одно познало бы другое».

«Но когда все превратилось в Атман, чем и кого должен был бы он там видеть... Чем и кого приветствовать... Чем и о ком думать, чем и кого чувствовать, чем и кого он там должен был бы познавать? Чем ему узнать того, через которого он узнает все это? Поистине чем ему познать познающего?»

(Брихад.—Уп.)

Но если противопоставление «снято», то исчезают все противо-положности — и следовательно все предметы; исчезает мир объекта, но с ним одновременно и мир субъекта:

Никакая душа не создается,
Никакого создания в мире нет,
Это высшая спасительная истина,
Что нигде становления нет.

(Ман.-Кар., 3, 48)

Вместе с противоположностями исчезает всякое становление, весь ритм возникновения и исчезновения, рождения и смерти. Иллюзия разнообразия, иллюзия внешнего и внутреннего «мира» исчезает, как сон.

8. Трансцендентность самости

Однако можно спросить: а что же остается? быть может, просто ничто? означает ли спасение — растворение ни в чем? Южный буддизм, повидимому, не приходит к такому выводу, но иначе мыслят упанишады и основанные на них системы Веданты и Иоги: состояние спасения для них — есть не ничто, но нечто в высшей степени положительное — высшее блаженство; это не пустота, а полнота.

(«После смерти нет сознания. Так сказал я» Брихад.—Уп., 5,5) «Не видеть ничего другого, ничего другого не слышать и не познавать, это и есть «полнота» (нечто большее, чем бытие). Но видеть нечто другое, слышать нечто другое, познавать нечто другое, это есть «недостаток». «Полнота» — это бессмертие, «недостаток» — смертность» (Шандог. — Уп.,15 и след.).

То, что остается после растворения всех противоположностей и миров, есть «самость» («я»), Атман, Пуруша («человек в себе»), но в необычном состоянии, которое кажется чуждым и жутким — даже «самому Иогу». Даже мудрая Майтреи впадает в глубокое смущение, когда муж ей говорит, что в этом состоянии не существует никакого сознания. Оно здесь сравнивается со сном без сновидений, с летаргией (там же 4,3), но в то же время это состояние принципиально отличается от сна и летаргии, как состояние высшее, удивительное, трудно достижимое, несравнимое с состояниями низшими, обычными, всем доступными.

Упанишада Сарвы различает четыре состояния Атмана: бодрствование, сон с сновидением, глубокий сон (без сновидений) и четвертое: «Туриям». Оно определяется как «духовное состояние, как стоящий напротив бытия зритель, который однако сам озна-

чает равнодушие, освободившееся от всякого бытия; и это духовное состояние называется Туриям».

Нельзя собственно говоря дать описание и определение самости в состоянии конечной трансцендентности и спасения. И приведенное нами определение совершенно недостаточно. Брихадар—Упанишада дает в конце концов отрицательное определение: «ни то ни другое», (как и в апофатическом богословии) — «нети-нети» и это пожалуй самое глубокое, что можно сказать. Это состояние должно быть достигнуто и пережито путем Веданты или Иоги или другого мистического учения. Сравнение с глубоким сном содержит одно очень важное указание: самость в ее высшем состоянии не есть самосознание, это — бессознательное; но глубокий сон есть нечто более простое, более низшее, и мог бы быть назван подсознанием, в противоположность ему самость (Атман, Пуруша) может быть названа сверхсознанием.

Сходство с глубоким сном, со смертью лежит в потере сознания («после смерти нет сознания»). Однако может быть другое сверхсознательное состояние «самости». Когда самость выходит за пределы всех противоположностей и над ними возвышается, тогда она выходит за пределы противопоставления сознательного и бессознательного. Однако до этого совсем современного вывода индусская философия не дошла. Она ясно сформулировала другой вывод: трансцендентность самости, «снятие» противоположностей означает не смерть, а бессмертие, ибо смерть ведь противоположна рождению. Смерть и рождение, возникновение и исчезновение составляют игру противоположностей, которая может быть прекращена путем неразличения через «адвайта». Самость выходит за предел ритма смерти и рождения, поэтому она в этом состоянии бессмертна, но можно было бы также сказать «безжизненна», ибо в той мере, в какой она осво-

бождается от ритма жизни, она также освобождается от ритма смерти. Все это сильно отличается от христианской идеи бессмертия и спасения.

9. Пессимизм индусского мировоззрения

Эта идея растворения противоречий, «отсутствия раздвоенности» (адвайта), которая встречается в Упанишадах и Веданте, лежит также в основе всего индусского мировоззрения. «Свобода» от противоположностей», «незатронутость противоположностями» (нирвана) — это путь спасения, о котором всюду идет речь: в книге Ману, в Бхагавадгите, в Махабхарате, вообще. Та же система Иога определяет высшее состояние блаженства Самадхи как «незатронутость противоположностями». Самадхи можно определить как «свертывание», «свитие», ограничение. Это противоположно «развороту», «развитию» противоречий, противоположностей, многообразия: «когда в «душевном мире» прекращается сознательное отношение к какому-либо отдельному предмету и наступает собранность воедино, то это есть взмах сознания, которое называется «ограничением» (изречение Иога Патаньджали, III,11)[10]. Эта ограниченность «свободна от противопоставления сознания и осознанного предмета» (там же III,3), (там же I,43).

«Развитие» многообразия и, главным образом, противопоставление субъекта и объекта — отнято.

Обыкновенные движения «душевного мира» побеждены и душевный мир тонет перед лицом «Понимающего мир» (Пуруша, там же I,41). Эта «ограниченность» достигается путем «собранности во внутреннее единство». Это путь спасения Иога. Здесь тоже «отсутствие раздвоенности» принимается как принцип и ме-

---

[10]) Hauer. Der Joga als Heilweg. Стр. 105.

тод: «одно понимание двух, кажущихся совершенно тождественными» (там же III,53).

И здесь в классической Иоге мы узнаем ту же индусскую тему: мир растворится посредством растворения противоположностей и, таким образом, одновременно исчезнет «мировое смущение» как «причина закабаления» (II,24), будет достигнуто «утоление жажды» (III,50), прекратится «сведенная судорогой страха воля к жизни» (II,9). Страдание же будет устранено посредством равнодушия. Такое спасение посредством тождества и равнодушия противоположностей — нечто абсолютно противоречащее христианской идее блаженства «новой земли и нового неба», а также эллинской гармонии противоположностей. Поэтому Дейссен совершенно неправ, когда он просто отождествляет глубокий пессимизм Упанишад с христианством, и конечную цель обоих определяет как «спасение от здешнего бытия» (ссылаясь на Шопенгауэра и приводя слова «весь мир лежит во зле»). Христианство отнюдь не резиньяция, но трагический оптимизм — трагическая надежда, трагическая вера и трагическая любовь.

10. Символ лука и лиры в античной эллинской философии

Индусская идея спасения и освобождения прямо противоположна эллинско-еврейско-христианской. Еврейско-христианская идея — это идея творения. Мир не иллюзия, он реальное творение Бога, «Космос». Все разнообразные силы и элементы бытия сами по себе хороши и ценны. Сотворив мир, Бог увидел, «что он хорош», плоха только особая установка взаимного уничтожения, раздора. Идея творения есть прежде всего идея утверждения мира: последнее «да» обни-

мает единой нераздельной любовью все бытие со всеми его противоположностями и ступенями. Любовь есть аффект бытия. Вместе с тем однако принципиально признается и богоподобие и творческая сила человека с его искусством и культурой, как нечто ценное.

Эллинско-христианское, это диалектика противоположностей и их соединение через гармонию. Было уже сказано, что установление гармонии является в сущности всегда чудесным решением загадки, прозрением, означает искусный прием. В этом состоит чудо творения, чудо искусства.

Антиномия, реальное противоречие, для «здравого смысла» всегда кажется сначала разрешимым только путем устранения тезиса и антитезиса — устранения полного или хотя бы частичного. «Частично» утверждаются и признаются обе стороны. Однако это плохое решение, оно недействительно для диалектического разума. Уже Кант видел, что при настоящей антиномии тезис и антитезис должны сохраняться в полной силе и с их настоящими доказательствами. И если оба должны остаться верными — в различном смысле, то здесь открывается единство противоположных смыслов в одном и том же их существе[11]).

Аналогично противоборствующие силы и элементы не могут быть «смешаны» или количественно умалены — это не приводит к счастливому решению, а к уменьшению и сокрытию конфликта. Также и полное разделение элементов, их совершенное отделение (в противоположность «смещению»), как это утверждается например в манихействе относительно материи и духа, также не является удачным решением, но только признанием невозможности такового. Только при полном раскрытии противоположных сил, при

[11]) Например, человек свободен и несвободен; он имманентное (эмпирическое) и трансцендентное существо.

напряженнсти сопротивления может прозвучать гармония. Гармония эта есть нечто новое, никогда раньше не существовавшее, проявившееся вдруг там, где раньше был спор, уничтожение и взаимное вытеснение.

Гармонию трудно познать и почти невозможно постигнуть. Один замечательный символ Гераклита дает нам возможность увидеть и понять третий вид противопоставления в его таинственной многосмысленности, это символ лука и лиры. «Мы не понимаем, как противоборствующее слагается с самим собой: это гармония противоположных напряжений подобно луку и лире» (Гераклит).

Лук есть система противоборствующих сил — и чем сильнее напряжение отталкивающихся полюсов, тем лучше лук. Уменьшить или уничтожить сопротивление обоих концов лука, значит уничтожить самый лук. Но тетива лука может превратиться в струну лиры. Лира построена на том же принципе, как и лук: она есть многострунный лук, можно сказать преображенный или «сублимированный» лук. Здесь мы можем наглядно созерцать и слышать, как из «противоборства возникает прекраснейшая гармония». Красота, добро, вся система ценностей зиждется на этом принципе. Символ лука и лиры многосмысленен и всеобъемлющ, как и эрос Платона, с которым он существенно связан. Античная и поздняя эллинская мысль чувствовала смысл этого символа и умела его диалектически развить. Мы находим это у Платона, у Аристотеля, у Плутарха, Симплиция, даже у Синезия.

Для греческого мироощущения гармония имела космическое значение. Мудрец может слышать гармонию сфер, в их движении[12]). Космос есть «красота»

---

[12]) Символика Пифагора.

— отсюда его «симфония и симметрия», подобная лире.

«Многозвучна и многообразна, согласно Гераклиту, гармония космоса, как гармония лиры и лука» (Плутарх). «Космос есть не простое единство, но нечто соединенное из множества, и в нем отдельные части пребывают в содружестве и в борьбе» (Синезий).

Но не только космос но и искусство, архитектура и техника применяют принцип лука («арка») и строят по принципу противодействия сил, на контрфорсах.

Не так легко заметить тот же принцип во внутреннем мире, в микрокосме. Это первый заметил Платон, изображавший душу в виде колесницы, запряженной двумя конями, белым и вороным, и узревший в ней противоречие противоположных сил души и их гармонию. Как лира издает звучание струн, так и лирика есть звучание души. Звучание происходит всегда от напряжения противоположностей и конкретное богатство души никогда не бывает односмысленным, но всегда «двусмысленным», чаще противоречивым, в лучшем случае подобно контрапункту[13]).

Лук и лира в своем принципе тождественны и все же противоположны, как жизнь и смерть (ибо жизнь есть гармония). Эту ритмическую игру противоположностей Гераклит выразил в следующих словах: «имя лука есть жизнь, а его дело есть смерть». («Биос» по-греч. означает и «лук» и «жизнь»). Глубочайшие тайны диалектики нащупали Гераклит и Гегель, но оба они повинны в игре с нею и в неправильном ее применении. «Тождество противоположностей» есть двусмысленное, ложное выражение, так как совпаде-

---

[13]) «Две души живут в моей груди, и одна хочет отделиться от другой» (Гёте).

ние не есть тождество и противоположности именно не тождественны, а противоположны.

Платон остается величайшим диалектиком, решительно отрицая игру с противоположностями и несоблюдение закона противоречия. В то же время он глубоко понимает скрытый смысл символики Гераклита. В следующей формулировке сохранил он нам изречение Гераклита: «единое, стремящееся к разъединению, соединяется само с собой как гармония лука и лиры» (диалог «Пир», 187 А). И Платон дает нам следующее истолкование этого места: Гераклит выразился здесь ошибочно, хотя он имеет в виду нечто верное. Несовместимое и противоречивое не может быть соединено в гармонию, поскольку и пока оно остается несогласуемым. (Там же, 187 В).

Особое искусство, как например, музыка или медицина должно придти на помощь, чтобы враждебно-несовместимое превратить в любовно-согласуемое и установить гармонию (Там же, 187 С). Этим Платон удерживает в неприкосновенности закон противоречия; ибо если противоречие не переживается как противоречие, то теряют смысл и ценность разрешение и гармония. Лук и лира не тождественны, так как лира есть новое изобретение, преобразование и сублимация лука. Гармония есть иное, новое отношение противоположностей, третий вид противопоставления. На нем покоится, согласно Платону, здоровье и красота, медицина и музыка; на нем покоятся также взаимно дополняющие отношения мужчины и женщины и оно переживается и ощущается как любовь и эрос.

Ни в каком случае нельзя отожествлять и смешивать «взаимное питание противоположностей» с их взаимным пожиранием, провозглашая «тождество противоположностей» и «снимая» закон противоречия. Тем самым, вся серьезность диалектического про-

цесса превращается в софистическую игру, и безнадежное подражание гегелевскому стилю и гегелевской ошибке его эжигонов[14]).

И у Аристотеля находим мы диалектическое исследование той «прекраснейшей гармонии, которая возникает из противоположностей и борьбы». Известное изречение Гераклита мы находим в этике Аристотеля в следующем контексте. Ставится платоновский вопрос, между кем существует дружба и любовь — между одинаковыми или между противоположными? И сперва цитируется Эврипид: «сухая земля любит дождь, а небо любит в дожде низвергаться на землю» (этика Никомаха, LVIII, г.1 в конце) и затем Гераклит[15]) на много позднее (LVIII, г. 8) в следующих словах: «в действительности же противоположность не ищет другой противоположности, как таковой, а только чего то с собой связанного; стремле-

[14]) «Противопоставление само собой согласуется и из стремления противоположностей в разные стороны рождается прекраснейшая гармония».

[15]) Мы это находим прежде всего у Лассаля в его большой монографии о Гераклите. Он совсем не мог понять символики лука и лиры, несмотря на большую эрудицию и множество цитат, так как он думает, что «тождество противоположностей» составляет основной принцип Гераклита. Он просто без разбора пользуется выражениями «тождество противоположностей» и «единство противоположностей». Этим все потеряно: лук и лира выражают тождество противоположностей, борьба и гармония — одно и то же (т. I, стр. 90, нем. изд.). Все правдивое и глубокое, что имеется у Гегеля, таким образом теряется. У Платона есть меткое изречение, которое можно применить как к последователям Гераклита и софистам, так и к гегелианцам; а именно к тем, кто играет антиномиями и кто думает, что может отменить закон противоречия: «доказать, что тождество есть противоположность и что противоположность — это тождество, — что большое есть малое, а схожее непохожее и радоваться тому, что противоположности постоянно всплывают в речи — это не есть подлинный диалектический метод, а времяпрепровождение ученика, который едва понимает анализ бытия» («Софист»).

ние же направлено на среднее, ибо это есть добро; например сухое стремится не к тому, чтобы стать мокрым, но ищет среднего состояния, так же как горячее и все другое».

Гармонию противоположностей Аристотель понимает следовательно, как середину между ними, а из контекста ясно, что эта «середина» имеет смысл искомого синтеза противоположных элементов и сил. «Золотая середина» Аристотеля была ложно понята и не одобрялась потому, что ее хотели представить, как «посредственность», но середина эта означает центр, цель — и не легко, но в высшей степени трудно попасть в этот центр, для этого нужно хорошо целиться. Поэтому Аристотель сам подчеркивает, что его «середина» означает не «посредственность», а по своей ценности вершину, крайность. «Это ни в коем случае не есть середина между добродетелью и пороком, между ценностью и отрицательной ценностью — это как раз и была бы посредственность, это середина между двумя противоположными пороками».

Этим последним определением Аристотель думает, что подошел к истине. Но это неверно. Между двумя противоположными пороками и отрицательными ценностями может быть только ноль, безразличие, ни в коем случае не золотая середина. Верной и ценной становится его «среднее» только тогда, когда оно означает центр, связывающий противоположные силы и стремления и господствующий над ними[16]).

Пример из учения Аристотеля о добродетели вполне может пояснить эту мысль. Щедрость в отношении к деньгам не есть нулевой пункт между жадностью и расточительством, но синтез двух функций,

---

[16]) Такой он этому и придает смысл; так можно и так нужно и дальше развивать его диалектику. Николай Гартман в своей Этике с блестящей точностью открыл это и доказал у Аристотеля (стр. 512-520).

имеющих положительную ценность, несмотря на их противоположность — именно между функцией приобретения денег и функцией их траты, между производством и распределением. Без обеих функций немыслим меценат, немыслим, скажем, Лоренцо Медичи. Скупость, так же как и расточительство, образуют реальное противоречие этих функций, так как трата денег не соответствует их приобретению. Пример этот имеет глубокий психологический смысл, так как аналогично дело обстоит с накоплением и растратой «либидо», психической энергии. И эти функции могут находиться или в противоречии друг к другу или в гармонии.

Таким образом уже в символе Гераклита содержится истинный и глубокий смысл «золотой середины», среднего пути. Средний путь означает переход от отталкивания к гармонии противоположностей — и нужно большое искусство, чтобы этот путь отыскать.

Символ лука и лиры имеет много других значений. Стрела кладется посередине тетивы и дуги лука и она должна попасть в середину цели. Аполлон изображался с луком и лирой, — он бог муз, Аполлон Мусагет, но вместе с тем, он стрелок из лука, который понимает искусство безошибочного попадания в цель (Платон «Кратил»). И другой бог, Эрос, изображается с луком и стрелой. Павзаний описывает известную картину, на которой Эрос после метания стрелы опускает лук и берет в руки лиру. Лира также принадлежит ему, ибо он прежде всего «лирик».

11. Гармония противоположностей и христианская идея спасения

Теперь мы должны в заключение поставить последний вопрос: соответствует ли действительно эта

греческая диалектика противоположностей, это совпадение противоположностей духу христианства? Можно ли ее действительно применить к христианской идее спасения? Величайшие греческие отцы церкви с полной решимостью отвечали на этот вопрос положительно; они были греческими диалектиками, которые верили в Христа и мыслили Его как совпадение противоположностей божественной и человеческой природы. Эти противоположности «нераздельно, но и неслиянно» связаны в Бого-Человеке, как гласит известная халкедонская формулировка. Иначе проблема Бого-Человека разрешена в ведантизме: здесь противоположности сливаются, как капля воды с океаном.

Христианство насквозь диалектично, оно движется в области предельных понятий, которые антиномичны; оно открывает и переживает высшие антиномии мира и души, имманентности и трансцендентности; оно обещает найти их решение, предчувствует это решение и надеется его найти. Апостол Павел первый христианский философ, как и величайший диалектик. И Лютер с полным основанием сказал: «вера есть своего рода диалектика».

Последнее единство последних противоположностей — единство Абсолютного и относительного, неба и земли, Бога и человека, — образует последнюю проблему диалектики и первое переживание христианского откровения.

Переход от второго вида противопоставления к третьему, от отталкивания к гармонии, от трагического противоречия к решению и спасению составляет сущность «благой вести». Как возможно из разъединения и раздора, из спора, войны и ненависти установить гармонию, мир и любовь? — это есть элементарнейшая и фундаментальнейшая проблема человечества во всех областях его внешнего и внутрен-

него мира. Сам Христос есть живой ответ на этот вопрос, так как Он Сам — живая гармония противоположностей. Сам Он есть мир. Так его понял ап. Павел: Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду... дабы из двух создать в Себе самом одного нового человека, устрояя мир»... Он обе противоположности «примирил»... посредством креста, убив вражду на нем». В этом ап. Павел видит смысл христианского учения: в уничтожении вражды в мире, в универсальной гармонии. «И приедши, благовествовал мир вам» (Ефес. 2, 13-22; ср. Иоан. 14, 27).

Принцип гармонии противоположностей признан Евангелием как для внутреннего мира, так и для внешнего и социального. «Откуда у вас вражды и распри? не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших?» Таким образом побуждения противоречат друг другу внутри человека также, как и в социальных взаимоотношениях; внутренние конфликты души превращаются в конфликты внешние и втягивают все человечество в трагическое противоречие: «Желаете — и не имеете; убиваете и завидуете, и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете, и не имеете, потому что не про́сите. Про́сите, и не получаете, потому что про́сите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений» (Послан. Иакова, 4, 1-3). Здесь дана диалектика пожирающих друг друга противоположностей. И всей этой «анархии» страстей противопоставлена гармония, которая содержится в мудрости, в справедливости и означает мир (там же, 3, 16-18).

Но, быть может, нигде внутренний конфликт души не выражен с такой силой, как в 7-ой главе «Послания к римлянам», так как это — фундаментальный конфликт самосознания с бессознательным. Еще ан-

тичные язычники формулировали это трагическое противоречие души:

«Я вижу лучшее и одобряю его, но следую худшему» (Овидий). Существует сознание закона, но в то же время существует бессознательное сопротивление закону. Это основной тезис ап. Павла. Закон есть закон «ума моего» и я отдаю себе отчет в том, что закон — добр и ценен. У меня есть также осознаное желание делать добро и то, что соответствует закону — и все таки происходит обратное! Все происходит вопреки моему сознанию: «ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу...» Я поступаю так бессознательно и невольно. И для ап. Павла Я есть ничто иное, как центр сознания и ума. И он делает очень последовательное заключение, что это не есть я, которое здесь действует, но нечто иное: «не я делаю то, но живущий во мне грех». Где же он живет, когда сознательное я исполнено добрых намерений и уважения к закону? Он может жить только в бессознательном. Этого термина у ап. Павла однако нет, поэтому он говорит, что я «пленник» «закона греховного, находящегося в членах моих». Что здесь подразумевается область психики, можно легко установить, так как речь идет о желаниях и «вожделениях».

В этой замечательной диалектике душевного раздвоения апостол Павел открыл закон бессознательного противоборства: — иной закон, противоборствующий закону ума моего». Это закон «запретного плода» (Рим. 7,7-24). И все вместе есть ничто иное, как выражение противоборства сознания с бессознательным. И эта борьба, согласно апостолу, разрешается через гармонию противоположностей и через сублимацию посредством одухотворения тела и души.

Теперь ясно, что античная диалектика с ее искусством и остротой была с самого начала предназначе-

на к тому, чтобы исследовать трагические конфликты и мистические антиномии христианства и сделать «мыслимым» его решения. Великие отцы церкви, Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник, были классическими диалектиками в платоническом и нео-платоническом духе. Достаточно подчеркнуть только некоторые мысли из этой традиции. Для Максима зло и грех есть антологическая трещина, разлад в космосе и микрокосме, в мире и человеке, и человек призван к тому, чтобы этот раздор преодолеть. Христос показал, как это возможно и эту возможность осуществил. Христос есть подлинное совпадение противоположностей.

«Он есть мудрость и мысль Отца, который держит вместе все бытие... Он напрягает противоположности... и растворяет войну в ботии и связывает все вместе для мира, для любви и для нерушимой гармонии» (Максим Исповедник, Migne 91,1304-1314).

Таким образом мы поднимаемся от гераклитовой лиры к идее универсальной гармонии — и это поднятие («анагоге» — «сублимация») есть путь диалектический. От отчаяния античной трагедии, от индусской резиньяции ведет он к трагическому оптимизму христианства. Остается в силе постулат «нового неба и новой земли» — и сильнее, чем когда либо. Идея универсализма не есть абстракция, а подлинная действительность. Нет изолированных самодостаточных гармонических систем, — ни в индивидуальной психологии, ни в социальной, национальной или государственной жизни. Все связано со всем, «все сообща дышит», «все отвечают за всех и все во всем повинны» (Достоевский). Оттого блаженство может быть принесено, по выражению алхимиков, посредством «вселенской медицины», посредством универсального спасения и искупления. Для европейского алхимика,

будь он сейчас психологом, социологом или просто философом, «философский камень», который искали древние алхимики, не может означать ничего иного, как принцип универсальной гармонии. И оттого легко понять почему Яков Бёже нашел «камень мудрости» в самом Христе.